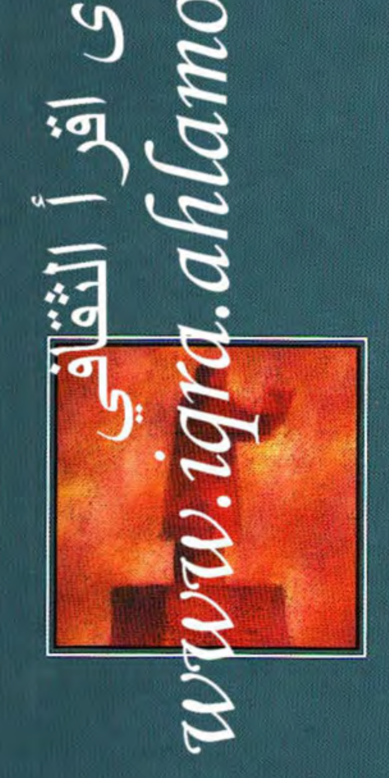
القومية: مرض العصر أم خلاصه؟

بندكت أندرسون سامي زبيدة روجر أوين
إيرنست جيلنر فالح عبد الجبار وليد نويهض
إريك هوبزباوم ماريون فاروق سلغليت عبد الحليم الرهيمي
ايبرهارد كينله بيتر سلغليت زهير الجزائري



دار الساقي

القوميـــة :
مرض العصر أم خلاصه ؟

القومية: مرض العصر أم خلاصه؟

بندكت أندرسون سامي زبيدة روجر أوين
إيرنست جيلنر فالح عبد الجبار وليد نويهض
إريك هوبزباوم ماريون فاروق سلكليت عبد الحليم الرهيمي
ايبرهارد كينله بيتر سلكليت زهير الجزائري

أعدّه للنشر
فالح عبد الجبّار



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٥

ISBN 1 85516 808 1

بناية تابت، شارع امين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب : ١١٣/٥٣٤٢ بيروت - لبنان
هاتف : ٣٤٧٤٤٢ (٠١) ؛ فاكس : ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

مقدمة

فالح عبد الجبار

يلوح تناول النزعة القومية هذه الأيام بمنزلة الترف . فالعالم ذاته يبدو كمن يغذ السر إلى نزعة كونية ، اقتصاد كوني ، ثقافة كونية ، حركة هائلة تضخّ إنتاج وتداول الأموال والسلع والثقافات والأفكار ، والبشر ، في حركة مستديمة ، لا تنقطع . بل تبدو الأطر القومية عاجزة عن ردّ أوار هذه الحركة .

زد على هذا أن موضوع القومية أُتخم بحثاً ، نظرياً وميدانياً ، فاستقرت العلوم السياسية والاجتماعية على عدة نظريات أساسية لتفسير نشوء الدولة القومية ، وتحديد معنى الأمة . . إلخ ، منها النظرية الماركسية : نشوء الأمم في عصر الرأسمالية (توحيد الأسواق ، إلخ) ، أو النظرية الصناعية التي تربط نشوء الأمم بالانتقال من المجتمع الزراعي إلى الصناعي ، أو سوسيولوجيا الحداثة التي ترى في الدولة القومية الشكل الحديث (قبالة الشكل التقليدي) لتنظيم المجتمع .

مع ذلك تظل النزعة القومية مثار تساؤل ، يطرح كل يوم بُعْداً جديداً . وان عالم اليوم ليزيد في الحاح الأسئلة . فرغم «القرية الكونية» (Global Village) ؛ يبدو أن التفكك القومي للاتحاد السوفييتي ، بل التطاحن القومي لبعض أجزائه ، وانهيار يوغسلافيا إلى مكوناتها الإثنية - الدينية ، وتعثّر بناء الوحدة الأوروبية فوق القومية ، تقدم جميعاً مواد إثارة جديدة لدراسة الظاهرة ، مثلما كانت الحرب العالمية الأولى حافزاً لدراسة التضاد أو التناغم بين النزعة القومية والأممية ، وكانت الحرب الفيتنامية - الصينية (وقبلها الحرب السوفييتية - الصينية) دافعاً لتمحيص النزعة القومية من جديد بعد زوال العلاقات «الأممية» بين الدول الاشتراكية .

ولعلَّ حالنا في العالم العربي أسوأ . فما من فترة من تاريخنا المعاصر تنبىء بانهيار مشاريع الوحدة العربية كهذه .

فعقد الثمانينات افتتح بإنشاء مجالس تعاون عربية اقليمية : الخليج ، المغاربي ، الرباعي . عقب حرب الخليج انهار اثنان منها (الرباعي والمغاربي) ، وطواهما النسيان ، بينما يعجز أنصار الوحدة من المحيط إلى الخليج عن تحقيق تنسيق بسيط من دجلة إلى الفرات .

الأنكى من ذلك أن النزعة القومية العربية لا تبدو في انحسار وحسب ، بل إن نزعة قومية محلية تشتدّ في محلها ، أو تبدو أكثر فعلاً : نزعة عراقية ، أو سورية ، أو مصرية . الواقع أن هذه النزعة الأخيرة كانت دائمة الفعل ، ولعلها الصورة الأصدق للنزوع القومي ، إلا أنها لم تحظ بالاعتراف بعد ، وما تزال تُعمّد بأسماء قدحية : نزعة قطرية ، محلية ، ضيقة . . إلخ .

يرافق ذلك أن بلداناً عربية كثيرة أخذت ، عوض الاندماج المأمول في كيان عربي أكبر ، تتشقّق داخلياً على أساس إثني ، وديني وطائفي ، كما لو أن عوامل الالتحام التقليدية ، أو ما قبل الحديثة ، راحت تجدد شبابها ، فيما عوامل الاندماج المعاصر تبدو خائرة القوى !

وإذا كان تحرك الاثنيات على أساس قومي (المطالبة بحق تقرير المصير ، حكم ذاتي ، أو حتى تشكيل أمة ـ دولة . . إلخ) أو على أساس ثقافي (حقوق إدارية ولغوية . . إلخ) ، في العراق والسودان والجزائر ، يبدو مألوفاً في المشهد السياسي العربي ، فإن الانقسامات الدينية (مصر ، السودان ، لبنان) و / أو الطائفية (العراق ، سوريا ، لبنان) تقدم حالات مثيرة للجدل والتأمل بما فيها من نكوص حتى عن فكرة «الدولة الوطنية» ، وعودة إلى نظام الملل !

يجري ذلك كله في لحظة فريدة من التاريخ العالمي ، لحظة تتقاطع فيها نزعات تشكّل «القرية الكونية» مع ميول انشطارات قومية تخترق الدول متعددة القوميات والاثنيات : الاتحاد السوفييتي السابق ، يوغسلافيا ، تشيكوسلوفاكيا . . إلخ .

ويجري ذلك أيضاً في لحظة تتميز بانهيار الشكل الإثني العلماني الاستبدادي للنزعة القومية ، ممثلاً بالبعث ، الناصرية . . إلخ ، وتفكك مدارس ونظم آخر ممثليها . بالمقابل تتبلور أشكال جديدة من النزعة القومية ، القائمة هذه المرة ، على الهوية الدينية ، لا الإثنية أي باستبدال الإسلام المعرَّب (عند عفلق مثلاً) بالعروبة المؤسلمة ، تحت شعار : الأمة الإسلامية ؛ كل ذلك يشير إلى أننا بإزاء مرحلة جديدة تتطلب المعاينة النظرية العامة .

الدراسات في هذا الكتاب تنقسم إلى ٤ مجموعات بحسب المواضيع :

- المجموعة (١) هي قراءات نظرية في القومية ، اخترناها من أهم منظرين حديثين في القومية هما : بندكت اندرسون صاحب كتاب : Imagined Community ، وايرنست جيلنر ، صاحب كتاب : Nations & Nationalism تحلّل سوسيولوجيا وانثروبولوجيا منابع نشوء النزعة القومية والوعي القومي ، والمكونات التي تتحول لاحقاً إلى عناصر تتشكل منها الأمم في الحقبة ما قبل القومية .

  إن هذه القراءات نظرية - مجردة ، تغطي جوانب من التاريخ العالمي ، وتنفع كأدوات تحليلية في معاينة جوانب أخرى .

- المجموعة (٢) تضم ثلاث مساهمات تتحدث عن آفاق النزعة القومية (Nationalism) والدول القومية (Nation - States) ، متوقعة تضاؤل أهميتها على الصعيد العالمي دون أن يُفضي ذلك إلى زوالها ، من ناحية ، وتحول مضامينها وأشكالها ، على الأقل فيما يتعلق بالمنطقة العربية .

  يغطي الجوانب العالمية أريك هوبزباوم وايرنست جيلنر ، فيما يغطي الآفاق العربية ايبرهارد كينله .

- المجموعة (٣) من المقالات تتناول علاقة القومية العربية بالدين ، وتضم دراستين ، الأولى للبروفسور سامي زبيدة ، وهي مقارنة فكرية ــ ايديولوجية بين الشمولية الدينية والخصوصية القومية وتلاقيهما الفعلي في الجوهر (نموذج ميشيل عفلق وحسن البنا) ، والثانية لكاتب هذه السطور ، وهي محاولة لتقديم مسح تاريخي وتصنيفات (تنميطات) لأشكال تزاوج القومية بالدين والقومية بالميول السياسية في الفكر النظري الإسلامي والعروبي منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى ثمانينات هذا القرن .

- المجموعة (٤) والأخيرة ، تتألف من خمسة مقالات وأبحاث عن علاقة القومية العربية بالمجتمع والايديولوجيا ، مع نماذج تطبيقية مستقاة من المشرق العربي تحديداً .

فماريون فاروق سلكليت وبيتر سلكليت يتناولان منابع نشوء القومية العربية في المشرق ، وأشكال انتقال نزعة العروبة إلى العراق . أما البروفسور روجر أوين ، فيحلل مواقف القوميين خلال الفترة الكولونيالية مستمداً أمثلته من حالة العراق . والكاتب اللبناني ، وليد نويهض ، يحلّل العلاقة بين الهوية الطائفية والهوية القومية في لبنان ، فيما يفصّل الكاتب العراقي عبد الحليم الرهيمي العلاقة ذاتها على الصعيد النظري المجرد ،

لينتقل إلى ثنائية الانتماء في العراق . أخيراً ينتهي هذا القسم بعرض تحليلي لايديولوجيا البعث في الثمانينات للكاتب العراقي زهير الجزائري .

إن هذا الكتاب هو باكورة أعمال «المنبر الثقافي» ، وهو جماعة أكاديمية تأسست في لندن مطلع عام ١٩٩٣ ، وتضم عدداً من الكتاب والباحثين العرب والبريطانيين ، بهدف تنظيم أبحاث نوعية عن قضايا محورية تهم العالم العربي .

إن الأبحاث المنشورة هنا تنقسم إلى صنفين ، صنف أُعدَّ خصيصاً للندوة الفكرية ، وصنف من مشكلات اخترناها من أبحاث منشورة لم يطلع عليها القارىء العربي على ما نظن .

كتابنا القادم يتركّز حول مستقبل الماركسية ، يليه مستقبل الإسلام السياسي .

لندن/ أيار ١٩٩٣

المساهمون في الكتاب

أبحاث الندوة بحسب تسلسلها

روجر أوين ، سامي زبيدة ، ماريون فاروق سلكليت ، بيتر سلكليت ، ايبرهارد كينله ، وليد نويهض ، عبد الحليم الرهيمي ، فالح عبد الجبار ، زهير الجزائري .

أبحاث مختارة : بندكت اندرسون ، ايرنست جيلنر ، اريك هوبزباوم .

مترجمو النصوص الانكليزية :

د . غانم حمدون ، د . مجيد الهيتي ، بشرى برتو ، سلم علي ، سعدي عبد اللطيف ، فالح عبد الجبار وآخرون .

المساهمون في إدارة الندوة ومداخلاتها :

د . روز ماري بيتشلر ، د . سعد عبد الرزاق ، د . مجيد الهيتي .

القسم الأول

نظريات حول عصر القومية

- I -

الجذور الثقافية للقومية

بندكت أندرسون

ليس ثمة رمز من رموز الثقافة الحديثة للنزعة القومية أكثر إثارة من نصب أو قبر الجندي المجهول . إن الإجلال الاحتفائي العام الذي يُمحض إلى هذه الأنصاب لأنها بالتحديد إمّا فارغة عمداً ، أو لأن لا أحد يعرف من يرقد فيها ، أمر ليس له سابق في الأزمان الخوالي . وابتغاء تحسس قوة هذه الحداثة ، ما على المرء إلاّ أن يتخيّل ردة الفعل العام على الدعوة إلى «الكشف» عن اسم الجندي المجهول ، أو الإصرار على ملء الضريح برميم عظام حقيقية . سيكون ذلك انتهاكاً للحرمات من طراز غريب ومعاصر حقاً ! ورغم أن هذه الأضرحة خالية من بقايا أي مخلوق فان محدَّد ، أو أية أرواح فانية ، فإنها مترعة بأشباح خيالات قومية . (لهذا السبب فإن العديد من الأمم التي تشيد مثل هذه النصب لا تشعر بأيما حاجة لتعيين قومية شاغليها الغائبين . فكيف يكونون سوى ألمان أو أميركان أو أرجنتينيين . . .؟) .

إن المغزى الثقافي لمثل هذه الصروح يغدو أوضح من ذي قبل إن حاول المرء أن يتخيَّل ، مثلاً ، «قبر الماركسي المجهول» أو «ضريح الشهيد الليبرالي» . هل يمكن تحاشي الإحساس بالسخف؟ مردّ ذلك أن لا الماركسية ولا الليبرالية معنية كثيراً بالموت والخلود . ولكن إذا كان التخيل القومي معنياً بهذين ، فمعنى ذلك وجود صلة قرابة قوية بين التخيّل القومي والتخيّلات الدينية . ولما كانت صلة القرابة هذه ليست تصادفية بالمرة ، فمن المفيد أن نبدأ عند تمحيص الجذور الثقافية للنزعة القومية بدراسة الموت ، بوصفه آخر درجة في سلم كامل من تدرجات الهلاك والفناء .

إذا كانت الطريقة التي يموت بها الإنسان تبدو ، في العادة ، اعتباطية تماماً ، فإن هلاكه محتوم .

إن حيوات البشر مترعة حقاً بمثل هذا المزيج من الضرورة والمصادفة . ونحن ندرك جميعاً

الطابع التصادفي لإرثنا من الجينات وتعذّر اجتناب هذا الإرث ، وجنسنا ، وأمد حياتنا وقدراتنا البدنية ، ولغتنا الأم ، وما إلى ذلك . ومن أفضل مزايا النظرة العالمية للأديان التقليدية (التي لا بدّ بالطبع من تمييزها عن دور هذه النظرة في شرعنة أنظمة استغلال وهيمنة معينة) اهتمامها بموقع الإنسان - في - الكون ، وبالإنسان كجنس من الأجناس ، وبتصادفية الحياة . إن الاستمرار الخارق للبوذية والمسيحية والإسلام على مدى آلاف السنين في مختلف التشكيلات الاجتماعية يشهد على استجابتها المبدعة ، الخلاقة لتخفيف العبء الباهظ للمعاناة البشرية - المرض ، التشوُّه ، الحزن ، الشيخوخة ، الموت . لماذا ولدت أعمى؟ لماذا أصيب خير أقراني بالشلل؟ لماذا ولدت ابنتي معوقة؟ الأديان تحاول التفسير . وإن أكبر مكامن ضعف كل أساليب التفكير الارتقائية/ التقدمية ، دون استثناء الماركسية ، هي أن هذه الأسئلة لا تتلقى من إجابة غير الصمت المتبرم .

أما الفكر الديني فإنه يجيب أيضاً ، وبطرق شتّى ، عن الجوهر الغامض للخلود ، بأن يحول الموت ، عموماً ، إلى نوع من الاستمرار (الكارما ، الخطيئة الأصلية ، إلخ) . على هذا النحو ينغمر الدين في تبيان الصلات بين الموتى والذين لم يولدوا بعد ، حالاً لغز الانبعاث المتجّدد . فمن ذا الذي يتصور بداية طفله هو وميلاده من دون وعي بمزيج من الترابط والمصادفة والفناء معبراً عنه بلغة «الاستمرار»؟ (من جديد ، إن من بين سوءات الفكر الارتقائي/ التقدمي عداءه الهيراقليطسي لأية فكرة تتعلق بالاستمرار) .

إنني أثير هذه الملاحظات البسيطة بسبب أن القرن الثامن عشر ، في أوروبا الغربية ، يسجّل ليس فقط بزوغ عصر القومية بل عصر أفول أنماط الفكر الديني .

إن قرن التنوير ، العلمانية العقلانية ، جلب معه ظلماته الحديثة . ولكن مع جزر الاعتقاد الديني ، لم يتلاش العذاب الذي شكل جزءاً من الإيمان . وتهاوت الجنة : لم يعد ثمة مايجعل الموت اعتباطياً بهذه الحدة . سخف الخلاص : ما من شيء يجعل البحث عن أسلوب آخر للاستمرار أكثر ضرورة من ذي قبل . وإذن ، فقد كان المطلوب تحويلاً علمانيا للفناء إلى استمرار ، والاعتباط إلى معنى .

وسنرى أنه ما من شيء أو أشياء كانت (أو ما تزال) مؤهلة لتحقيق هذه الغاية خيراً من فكرة الأمة . وإذا كانت الدولة - الأمة تُعد ، على نطاق واسع ، «جديدة» و«تاريخية» ، فإن الأمم التي تشكل هذه الدول تعبيراً سياسياً عنها تحوم على الدوام من أقصى نقاط الماضي الغابر ، والأكثر من ذلك ، أنها تنزلق إلى أقصى تخوم المستقبل اللامتناهي . إن سحر النزعة القومية وترياقها هو تحويل المصادفة إلى مصير (قدَر) . ويمكن أن نردد مع ريجيس دوبريه : «أجل ، إنه لمن المصادفة المحض أن أولد فرنسياً ، ولكن ، رغم كل شيء ، فإن فرنسا خالدة» .

لا حاجة بي إلى القول بأنني لا أزعم قط أن ظهور القومية قرابة أواخر القرن الثامن عشر كان «نتاج» تفتت ثوابت اليقين الديني ، أو أن هذا التفتت لا يتطلب بذاته تفسيراً مركّباً . كما أنني لا ألمح قط إلى أن القومية «تتجاوز» تاريخياً الدين ، أي «تلغيه» . كل ما أبغي قوله هو أن القومية ينبغي أن تُفهم عبر ربطها بالنظم الثقافية الكبرى التي سبقتها وانبثقت عنها- مثلما انبثقت ضدها- إلى الوجود ، وليس عبر ربطها بايديولوجيات سياسية متبناة بوعي ذاتي .

وسندرس في حدود أغراضنا المعلنة أعلاه نظامين ثقافيين لهما صلة بالموضوع ، وهما «الجماعة الدينية» و«المملكة السلالية» .

الجماعة الدينية

قلة هي الأمور المثيرة للعجب قدر الامتداد الشاسع لأراضي أمة الاسلام من المغرب إلى أرخبيل سولو ، وامتداد عالم المسيحية من الباراغواي إلى اليابان ، وامتداد العالم البوذي من سري لانكا إلى شبه الجزيرة الكورية .

هذه هي الثقافات العظمى المقدسة (لعل بالوسع ادراج «الكونفوشية» بما يتواءم والغرض من الموضوع) والتصورات الموحّدة عند جماعات هائلة . لكن عالم المسيحية أو أمة الاسلام أو حتى المملكة المتوسطة (Middle Kingdom)- التي رغم تفكيرنا بها اليوم بمثابة مملكة صينية ، لم تتخيل نفسها باعتبارها مملكة صينية بل بمثابة مملكة مركزية- إنما كانت تتخيل نفسها ، إلى حد كبير ، بواسطة اللغة المقدسة والنص القدسي المدوّن . خذ مثال الاسلام وحده : لو أن مسلماً من ماجويندانو قابل مسلماً من البربر في مكة المكرمة ، لوجدا أنهما يجهلان لغة بعضهما ويعجزان عن التواصل الشفاهي ، مع ذلك تجدهما يفهمان الرموز الصورية لبعضهما ، لأن النصوص المقدسة التي تجمعهما مدونة وموجودة بالعربية الفصحى فقط . وبهذا المعنى فإن الكتابة العربية تقوم مقام صور الحروف الصينية لخلق جماعة عن طريق العلامات ، لا الأصوات . (وكذا اليوم حال لغة الرياضيات التي تواصل تقليداً غابراً . فالروماني لا يعرف ما هو صوت الكلمة التي يطلقها التايلاندي على العلامة الرياضية (+) ، ولا التايلاندي يعرف ما يطلقه الروماني ، لكن الاثنين يدركان معنى الرمز الرياضي) .

إن سائر الجماعات الكلاسيكية الكبرى رأت نفسها باعتبارها جماعة تحتل مركز الكون ، من خلال وسيط اللغة المقدسة المرتبطة بنظام سماوي (فوق أرضي) للسلطة . وبناء عليه ، فقد كان امتداد اللغة المكتوبة ، اللاتينية أو البالية أو العربية أو الصينية ، لا متناهياً ، من الناحية النظرية . (الواقع أنه كلما كانت اللغة المكتوبة ميتة أكثر- أي كلما بعدت عن لغة الكلام -

كان ذلك أفضل ، ذلك أن لكل امرىء ، من حيث المبدأ ، قدرة على بلوغ عالم العلامات الخالص) .

مع هذا ، فإن مثل هذه الجماعات الكلاسيكية المرتبطة بلغات مقدسة تتميز بخاصية معينة تختلف عن الجماعات المتخيلة للأمم الحديثة . والفرق الحاسم هو اليقين الراسخ للجماعات القديمة في القدسية الفريدة للغتها ، وكذا حال أفكارها وتصوراتها عن قبول اندراج أعضاء جدد . فكبار الموظفين الصينيين (المندرين) كانوا ينظرون بعين الرضى والقبول إلى البرابرة الذين كانوا يعتصرون قوى تفكيرهم لتعلم رسم الحروف الصورية للمملكة الوسطى . فقد كان هؤلاء البرابرة في منتصف الشوط نحو الاندماج التام . وشبه المتحضِّر خير من البربري . ومن المؤكد أن هذا الموقف لم يقتصر على الصينيين ، كما لم يقتصر على العصور القديمة . أمعنوا النظر بـ«السياسة الحالية إزاء البرابرة» التي صاغها الليبرالي الكولومبي بيدرو فيرمين دو فارجاس ، في مطلع القرن التاسع عشر :

«إن توسيع زراعتنا يتطلب أسبنة الهنود عندنا . إن كسلهم ، وغباوتهم ، ولا مبالاتهم تجاه الجهود الانسانية الاعتيادية تدفع المرء إلى الاعتقاد أنهم ينحدرون من عرق منحط يتدهور أكثر كلما ازداد ابتعاده عن منشئه . . . وأنه لمن **المستحسن إفناء الهنود عن طريق مزاوجتهم بالبيض ، وإعلان اعفاءهم من الجزية وغيرها من الضرائب ، ومنحهم الملكية الخاصة في الأرض**» .

ما أعجب أن يظل هذا الليبرالي يقترح «إفناء» هنوده عن طريق «إعفائهم من الجزية» و«منحهم الملكية الخاصة في الأرض» بدل القضاء عليهم بالرصاص والجراثيم مثلما فعل أخلافه في البرازيل والأرجنتين والولايات المتحدة بعد ذلك بقليل . ولنلاحظ أن هناك ، إلى جانب القسوة ، تفاؤلاً كونياً : إن الهندي قابل للخلاص آخر المطاف - عبر التلاقح مع الرجل الأبيض «المتحضِّر» والحصول على ملكية خاصة ، **مثل كل الآخرين** .

إذا كانت اللغات المقدسة الصامتة هي الوسائط التي كان يتم عن طريقها تخيل الجماعات الكونية الكبرى ، فإن واقع الظهور بمثل هذا المظهر الخاص كان يتوقف على فكرة غريبة تماماً على العقل الغربي المعاصر : الطابع اللاتعسّفي ، اللااعتباطي للعلامة . إن صور حروف اللغة الصينية واللاتينية أو العربية ، هي فيوض ناجمة عن الواقع لا تمثّلات مصطنعة للواقع اختيرت كيفما اتفق . ونعرف جميعاً الخلاف المديد حول اللغة الأنسب للقدّاس (اللاتينية أم المحلية) . أما التقاليد الاسلامية فقد ظلت تقول ، حتى فترة قريبة ، بتعذّر ترجمة القرآن (وبالتالي عدم ترجمته) ، لأن كلام الله لا يمكن بلوغ معانيه بدون الحروف والكلمات الصحيحة للغة العربية . إن الفكرة هنا لا تقوم على أساس وجود عالم منفصل عن اللغة انفصالاً تاماً بحيث إن كل اللغات تقف على مبعدة متساوية عنه وتقدم علامات متساوية عنه

(وبالتالي فإن العلامات قابلة للتبادل) . كلا ، ليس الأمر كذلك . فالواقع الانطولوجي لا يُفهم إلاَّ من خلال نظام تمثيلات يتمتع بامتياز خاص : فاللغة الحق للكنيسة هي اللاتينية ، واللغة الحق للقرآن هي العربية ، واللغة الحق للاختبار هي الصينية . إن هذه اللغات ، بوصفها اللغات - الحق ، تطفح بنبض غريب على النزعة القومية ، إنه نبض الميل إلى الاعتناق . ولا أقصد بالاعتناق قبول مضامين دينية معينة في الأكثر ، بل **الاستيعاب** (الامتصاص) الخيميائي . فالبربري يصبح «من أبناء المملكة الوسطى» والريفي يصبح مسلماً ، وابن إيلونجو يغدو مسيحياً . ذلك أن كامل طبيعة وجود الانسان مطواعة قدسياً . إن هذه الإمكانية على الاعتناق - الاستيعاب عن طريق اللغة المقدسة هي التي أتاحت لشخص «انكليزي» أن يصبح البابا وأتاحت لواحد من «المانشو» أن يصبح «ابن ماء السماء» في الصين .

ولكن حتى لو أن مثل هذه اللغات المقدسة جعلت جماعات (Communities)مثل عالم المسيحية قابلاً للتصور والتخيل ، فإن المدى الفعلي لامتداد هذه الجماعات لا يمكن أن يُفسّر بالنص المقدس وحده ، ذلك لأن قراء هذا النص ، كانوا قلة قليلة من العارفين ، وهم أشبه بنتوء مرجاني صغير ، وسط محيطات متلاطمة من الأميين . إن التفسير الأكمل لهذه المسألة يتطلب إلقاء نظرة على العلاقة بين المتعلمين (Literati)ومجتمعاتهم .

إن من الخطأ أن ننظر إلى المتعلمين كنوع من تكنوقراط لاهوتي . فاللغات التي كانوا يرعونها لا تشبه ، حتى وإن كانت غامضة ، الإبهام المقصود الذي يميز كلام المحامين أو الاقتصاديين واصطلاحاتهم ، على شفا فكرة المجتمع عن الواقع . بل إن المتعلمين ، بالحري ، هم خبراء أو متضلعون ، شريحة استراتيجية في تراتب هرمي كوني ، يتربع المقدّس على قمته . إن التصورات الأساسية عن «الفئات الاجتماعية» هي تصورات مركزية ـ محورية ، وتراتبية هرمية ، وليست أبداً متجاورة ـ متحادّة وأفقية . إن الجبروت المدهش للبابوية في أيام عزها لا يمكن فهمه إلاَّ في إطار طبقة إكليروس فوق ـ أوروبية كاتبة ـ لاتينية ، وبوجود تصوُّر للعالم ، يؤمن به الجميع ، مفاده أن الانتلجنسيا ثنائية اللغة إذ تتوسط بين اللغة اللاتينية واللغات المحلية ، أنما تتوسط بين السماء والأرض . (إن بشاعة النبذ والتكفير تعكس هذه الكونية الشاملة) .

ولكن مع كل عظمة وجبروت الجماعة ــ المتخيلة ــ دينياً ، فإن أواصر تماسكها اللاواعي راح يضعف باطراد بعد أواخر القرون الوسطى . ومن بين أسباب ضعف هذا التماسك وانحداره ، أود التوكيد على عاملين يتصلان مباشرة بالقدسية الفريدة لهذه الجماعات .

العامل الأول تأثير استكشافات العالم غير الأوروبي ، الذي أدّى في أوروبا أساساً (وإن

يكن ليس حصراً) إلى «التوسيع الفجائي للأفق الثقافي والجغرافي ، وبالتالي توسيع تصوّرات الناس عن إمكانية أشكال أخرى من الحياة البشرية» .

إن هذه العملية واضحة أصلاً في أعظم كتب الرحلات الأوروبية كلها . ونجد لدى ماركو بولو وصفاً للخان الأعظم وعاصمته كانبالو ، وكيف أن الخان يراعي أديان المسيحيين واليهود والمسلمين والوثنيين ، ويلثم كتبهم المقدسة في أعيادهم بكل احترام .

والمذهل في هذا المقطع ليس لطف الملك المنغولي ونظرته النسبية للأديان (فهذه النسبية الدينية ما تزال دينية) ولكن موقف ماركو بولو ومفرداته في وصف ذلك . فلم يخطر له ، وهو يكتب لأقرانه الأوروبيين المسيحيين ، أن يصف قبلاي خان بأنه وثني أو كافر أو زنديق .(لعل ذلك يرجع إلى أنه «يفوق أي ملك آخر في العالم في عدد رعاياه ورقعة ملكه ، وايرادات خزينته») . ونلحظ في نص ماركو بولو أنه لا يستخدم تعبير «انجيلنا نحن» ، وهو تعبير غير واع ، بل يقول «إنجيلهم هم» (عن مسيحيي مملكة قبلاي خان) ، وينقل عن الخان الأعظم أن المسيحية هي «أصدق» الأديان (لا الدين الصادق) . وهنا نلمح بذور توزيع إقليمي للأديان ، وهو توزيع يستبق لغة الكثير من القوميين («امتنا» هي «خير» أمة ـــ في ميدان تنافسي ، **مقارن**) .

أية مقارنة كاشفة يقدمها لنا مفتتح رسالة كتبها رحالة فارسي (ريكا) إلى صديقه (أبين) من باريس عام ١٦١٢ :

«إن البابا هو زعيم المسيحيين ؛ إنه صنم قديم ، يعبدونه الآن من باب العادة . لقد كان ذات يوم يرعب حتى الأمراء ، إذ كان بمقدوره أن يخلعهم عن عروشهم بالسهولة التي يخلع بها سلاطيننا العظام ملوك أرمينيا وجورجيا . ولكن ما من أحد يخشاه بعد . وهو يزعم أنه خليفة واحد من أوائل المسيحيين ، يدعى القديس بطرس ، ومن المؤكد أنها خلافة دسمة ، لأن كنزه هائل ، وهناك بلد عظيم طوع بنانه» .

إن هذه الاختلاقات المركّبة ، المتعمدة من جانب كاثوليكي من القرن الثامن عشر تعكس الواقعية الساذجة لأسلافه من القرن الثالث عشر ، ولكن الآن غدت «نسبية» الايمان ، وانتماؤه «الاقليمي» من الأمور المدركة بوعي ذاتي وبقصدية سياسية مسبقة . فهل منْ غير المعقول أن نرى أن هذا التراث المتطور يمتد ، ويا للمفارقة ، إلى آية الله روح الله الخميني ، الذي يشخص الشيطان الأكبر لا كجحود (هرطقة) ، ولا كشخصية شيطانية شرّيرة (فكارتر القميء ، البليد لا يتناسب واللائحة) بل بمثابة **أمة** (Nation) .

العامل الثاني هو الإنمحاء التدريجي للغة المقدسة ذاتها . وقد لاحظ بلوخ ، في معرض الكتابة عن أوروبا الغربية في القرون الوسطى ، أن «اللاتينية لم تكن فقط اللغة التي يتم بها التدريس فحسب ، بل كانت **اللغة الوحيدة التي تُدرَس**» .

(إن «بل» الاستدراكية هذه تبيّن بوضوح تام قدسية اللغة اللاتينية - فلم تكن هناك لغة أخرى سواها يعتقدون بأنها جديرة بالتعلّم) . ولكن بحلول القرن السادس عشر تغيّر ذلك كله سريعاً . ولا داعي للتوقف عند أسباب التغير ، ونعني بها الأهمية المركزية للطباعة الرأسمالية التي سنبحثها في الفصل اللاحق . حسبنا تذكير أنفسنا بنطاق ووتيرة ذلك . يقدِّر فيفر ومارتن أن ٦٧٪ من الكتب المطبوعة قبل عام ١٥٠٠ كانت ما تزال باللاتينية (أي أن ٢٣٪ كانت تُطبع باللغات المحلية) . وفي عام ١٥٠١ طبعت في باريس ٨٨ طبعة كانت ٨ منها باللاتينية ، أما بعد عام ١٥٧٥ فكانت غالبية الكتب بالفرنسية . وسرعان ما كفّت اللاتينية عن أن تكون لغة الانتلجنسيا الراقية ذات النزعة الأوروبية . ففي سبعينات القرن ، كان هوبز (١٥٨٨- ١٦٧٨) شخصية ذات شهرة قارية لأنه كتب بلغة الحق . أما شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦) ، من جهة أخرى ، فقد وضع مؤلفاته باللغة المحلية ، ولم يكن يعرفه أحد على الضفة الأخرى من القنال . ولو لم تصبح اللغة الانكليزية بعد قرنين من ذلك لغة أمبريالية عالمية بارزة ، أما كان شكسبير سيبقى ، إلى حد كبير ، محتفظاً بقوقعته معزولاً ومجهولاً؟

لقد كتب ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) وباسكال (١٦٢٣- ١٦٦٢) رسائلهما باللاتينية ؛ أما سائر أعمال ڤولتير تقريباً (١٦٩٤-١٧٧٨) فكانت باللغة المحلية . وباختصار فإن سقوط اللاتينية مثّل عملية أكبر راحت فيها الجماعات المقدسة ، المتماسكة بفعل اللغات المقدسة ، تتشظّى بالتدريج ، وتتجزأ ، وتتعدد ، وتتمايز إقليمياً .

السلالات الملكية

يصعب ، هذه الأيام ، أن يضع المرء نفسه تصورياً في عالم كانت فيه «السلالات الملكية» تبدو لمعظم الناس بمثابة النظام «السياسي» الوحيد الذي يمكن تخيّله . وذلك أن النظام الملكي «الجاد» يقبع ، على نحو أساسي ، في الطريق إلى كل التصوّرات الحديثة عن الحياة السياسية . إن الملوكية تنظم كل الأمور حول مركز سام ، عال . وشرعية المركز مستمدة من السماء لا من السكان ، فهؤلاء هم رعايا لا مواطنون . وحسبَ النظرة الحديثة ، تنطبق سيادة الدولة انطباقاً كاملاً ، مستوياً ، متساوياً على كل سنتمتر مربع من رقعة أرض محددة تحديداً قانونياً . في التخيل القديم ، حيث كان المركز هو الذي يحدّد الدولة ، كانت الحدود مفتوحة كالمسامات وغير متعينة ، وكانت مختلف مصادر السيادة تتداخل في بعضها بعضاً وتذوب . من هنا السهولة (ويا للمفارقة) التي كانت الامبراطوريات والممالك ما قبل الحديثة تستطيع أن تحافظ بها على حكمها المبسوط على شعوب متنافرة تماماً ، بل حتى غير متماسة ، لآماد طويلة من الزمن .

وينبغي للمرء أن يتذكر أيضاً أن هذه الدولة الملكية الغابرة كانت تتوسع لا عن طريق الحرب وحدها بل عن طريق الزيجات السياسية (الجنس السياسي) - إنه جنس سياسي يختلف عما يُمارس اليوم .

واستناداً إلى مبدأ التراتب العمودي العام ، كانت الزيجات بين السلالات المالكة تضع شتى أنواع السكان تحت سلطان حكام جدد . ولعل آل هابسبورغ خير مثال في هذا الشأن .

إن ألقاب ملوك آل هابسبورغ تضم ما لا يحصى من الأسماء : امبراطور النمسا ، ملك المجر ، ملك بوهيميا ، ودالاماتيا وكرواتيا ، وسلافونيا ، وغاليسيا ، ولودميريا ، وإليريا . . . ملك القدس . . . أرشدوق النمسا . . . غراندوق توسكاني وكراكوف ، دوق لوث ، دوق سيليزيا ، مودينا ، بارما ؛ دوق ترينت ، كونت هوهنميبس ، وزوتنبرغ . . . إلخ ، لورد تريست ، وسيرفيا و . . و . . .

يقول ياسي ، بحق ، إن هذا السجل من الألقاب «لا يخلو من مسحة كوميدية . . . لكنه سجل الزيجات التي لا تحصى ، والاستيلاءات التي قام بها آل هابسبورغ» .

وفي الممالك التي كان تعدُّد الزوجات فيها مباحاً دينياً ، كانت المنظومات المعقدة من طبقة المحظيات وزيجات المصالح ، ضرورية لتماسك المملكة . الواقع أن الأسر المالكة كانت غالباً ما تستمد هيبتها (عدا عن مسحة القداسة) مما يمكن أن نسميه تخالط الأعراق بالتزاوج .

فمثل هذا التمازج كان علامة على سمو المقام . ومن الأمور المميزة أنه لم تحكم لندن أية سلالة ملكية «انكليزية» منذ القرن الحادي عشر (إن كان لها وجود حينذاك) ، ثم أية «قومية» ننسبها إلى آل بوربون؟

وشهد القرن السابع عشر ، على أية حال - ولأسباب لن نتوقف عندها الآن - بدء الانهيار التدريجي والبطيء للمشروعية المقدسة التي تميزت بها النظم الملكية ، في أوروبا الغربية . ففي عام ١٦٤٩ قُطع رأس الملك تشارلز ستيوارت في أول ثورات العالم الحديث ، وخلال ستينات القرن السابع عشر (١٦٦٦ فما بعد) خضعت أهم دولة أوروبية إلى حكم عامي من العوام لا حكم ملك . مع ذلك حتى في عصر البابا واديسون ، كانت آن ستيوارت ما تزال تمارس إشفاء المرضى بلمسة من يدها الملكية المبجّلة ، وكان ملوك آل بوربون ، مثل لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، يمارسون ذلك أيضاً في فرنسا المتنورة حتى أواخر أيام العهد المباد . لكن ابتداءً من العام ١٧٨٩ بات لزاماً الدفاع عن مبدأ الشرعية دفاعاً واعياً وصريحاً ، وفي غضون ذلك لم تعد «الملكية» النموذج الموحدّ .

وفي عام ١٩١٤ بقيت دول السلالات الملكية تؤلف غالبية مكونات النظام السياسي في العالم ، ولكن كثرة من السلالات الملكية ، كما سنرى لاحقاً ، أخذت قبل هذا الوقت تبحث

عن غطاء «قومي» بعد أن راح مبدأ الشرعية القديم يتفسخ بصمت ويلفّه الزوال . لقد كانت جيوش فردريك الأكبر (١٧٤٦ -١٧٨٦) مزدحمة بـ«الأجانب» ، أما جيوش فردريك فيلهلم الثالث (١٧٩٧-١٨٤٠) فقد باتت ، إثر الاصلاحات المعروفة ، جيوشاً «بروسية-قومية» حصراً .

نمط إدراك الزمن

إن من قصر النظر أن نظن أن الجماعة المتخيّلة كأمة تنمو ببساطة من أحشاء أو تحل محل الجماعات الدينية والممالك السلالية . ففي جوف هذا الانهيار للجماعات المقدسة ، واللغات المقدسة والسلالات المقدسة ، كان هناك تغير جوهري في أنماط إدراك العالم ، وقد أتاحت أنماط الإدراك هذه ، أكثر من أي شيء آخر ، «التفكير» في الأمة .

وابتغاء تلمّس هذا التغيير ، يمكن للمرء أن يلتفت إلى التمثّلات البصرية عند الجماعات المقدسة ، مثل المنحوتات الجدارية ، وزجاج النوافذ الملوّن لكنائس القرون الوسطى ، أولوحات ورسومات أوائل أساتذة الرسم الايطالي . إن من أبرز خصائص هذه التمثلات خصيصة تشبه ، على نحو مضلل ، «الثياب الحديثة» . إن الرعاة الذين ساروا على هدي النجم إلى الموضع الذي ولد فيه المسيح يحملون مظهر وسمات فلاحين من بورغوندي . أما مريم العذراء فتظهر بهيئة ابنة تاجر موسر من توسكاني . وتظهر إلى جانب الرعاة شخصية تشبه برجوازياً أو نبيلاً ، وهي تركع ليسوع . إن ما يبدو لنا اليوم بمثابة مفارقة في هيئة هؤلاء ، كان يبدو طبيعياً تماماً في نظر المتعبّدين والمصلّين في القرون الوسطى . إننا نواجه عالماً كان تجسيد الواقع المتخيل فيه بصرياً وسمعياً ، حسياً على نحو طاغ . لقد اكتسى عالم المسيحية شكله الشمولي بواسطة حشد هائل من الأشياء الصغيرة الخاصة والمميزة : هذا النحت الجداري ، تلك النافذة ، هذا القداس ، تلك الحكاية ، هذه المسرحية الأخلاقية ، تلك القصيدة الغنائية . لقد لعب القساوسة المثقفون باللاتينية ، والأوروبيون العامون في ميلهم ، دوراً هاماً في هيكلة الخيال المسيحي ، ولكن الدور الذي لعبته الابداعات البصرية والسمعية في إيصال تصورات المسيحية إلى الجمهرة الأمية ، لم يكن ليقل أهمية .

ولو ظهرت هذه الرسومات البصرية وهي تصور مريم العذراء بملامح «ساميّة» أو زيّ من «القرن الميلادي الأول» ، على غرار الروح التي تعمل بها المتاحف المعاصرة ، لما أثمرت ، بل لم يكن ذلك متصوراً ، والسبب **أن العقل المسيحي القروسطي لم يكن يحمل أي تصوّر عن التاريخ بوصفه سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج ، أو بوصفه سلسلة تنطوي على انفصال جذري بين الماضي والحاضر** . ويلاحظ بلوخ أن الناس كانوا يعتقدون أنهم لا بدّ قريبون من نهاية الزمان ، أي بمعنى أن عودة المسيح أو أن ظهوره الثاني يمكن أن يحصل في

أية لحظة : وكان القديس بولس قد قال «إن يوم مجيء الرب يأتي مثلما يتسلّل اللص في الليل» . لذلك كان من الطبيعي أن يشير المؤرخ الكبير للقرن الثاني عشر ، مراراً ، قائلاً «نحن الذين جئنا عند نهاية الزمان» . ويخلص بلوخ إلى أن فكرة وجود مستقبل طويل أمام الجنس البشري الفتي ، الوثاب ، كانت بعيدة عن أذهان أبناء القرون الوسطى .

ويصف آورباخ ، وصفاً أخاذاً ، هذا الشكل من الوعي بقوله :

«لو أن حدثاً مثل تضحية إسحق فُسّر على أنه حصل قبل تضحية المسيح ، بحيث إن هذه التضحية الأولى تعلن عن التضحية الثانية وتعد بوقوعها ، وتكون الثانية «تحققاً» . . . للأولى ، فعندئذ تتوطّد صلة ترابط بين الحدثين ، ولكنها ليست صلة زمنية أو سببية — وهي صلة تستحيل إقامتها بواسطة العقل في اتجاه (أو بُعد) أفقي . . . ولا يمكن إقامة الصلة بين هذين الحدثين إلاّ بربطهما عمودياً بالعناية الإلهية في السماء ، فهي وحدها القادرة على ابتداع مقادير التاريخ وتقديم المفتاح لفهمها . . . إن ما يحدث «هنا» و«الآن» ليس حلقة في سلسلة دنيوية من الأحداث ، بل هو شيء متزامن وكان متزامناً منذ الأزل ، وسيحصل في المستقبل ، وهو في نظر الله شيء أزلي ، شيء كليّ الزمن ، شيء مكتمل في مملكة الحدث الأرضي المجزأ» .

ويشدّد بصواب قائلاً إن هذه الفكرة عن التزامن غريبة كلياً عن فكرتنا نحن عن التزامن . فهي تنظر إلى الزمن باعتباره شيئاً قريباً مما يسميه بنجامين الزمن المهدوي . إنه تزامن يجمع الماضي والمستقبل في حاضر آني . وبمثل هذه النظرة إلى الأشياء ، تفقد عبارة «في هذه الأثناء» أي معنى حقيقي .

إن تصوّرنا الحديث عن التزامن راح يتبلور ويتشكّل منذ أمد بعيد ، وإن ظهوره يرتبط ، لا محالة ، بتطور العلوم العلمانية ارتباطاً تنبغي دراسة أشكاله جيداً . إن هذا التصوُّر الجديد عن الزمن هام أهمية قصوى ، بحيث يصعب علينا أن نسبر غور مجاهيل أصل نشوء القومية بدون أن نأخذه بعين الاعتبار في دراساتنا هذه . إن الفهم القروسطي للتزامن - الدائم - على طول ـ الزمن أخلى مكانه ، بحسب تعبير نستعيره من بنجامين ، إلى فكرة ترى أن «الزمن متماثل ، فارغ» ممتد ، وبالتالي فإن التزامن يكون ، هنا ، مستعرضاً ، قاطعاً للزمن ، لا يتميز بأنه قديم يتحقّق ، بل بالتصادف الزماني ، وهو يقاس بالساعة والتقويم .

أمّا أهمية هذا الانقلاب في فهم الزمن لميلاد الجماعة المتخيّلة كأمة فيمكن أن نراها جلية لو تمعنا في دراسة البنية الأساسية لشكلين من التخيُّل ازدهرا أول مرة في أوروبا حتى القرن الثامن عشر ، وأعني : الرواية ، والصحيفة .

لقد قدّم هذان الشكلان الوسائل التكنيكية لـ«تمثيل» هذا الصنف من الجماعة المتخيلة المسمى : أمة .

أمعنوا النظر أولاً في بنية الرواية القديمة، إنها بنية تميّز أعمال بلزاك الهامة، مثلما تميّز القصص البوليسية المعاصرة السخيفة. وهذه البنية هي أداة لتمثيل التزامن داخل «الزمان المتماثل الفارغ». لنأخذ مقطعاً بسيطاً من حبكة الرواية، حيث (أ) هو رجل و(ب) هي زوجته، و(س) هي محظيته، ولهذه، بدورها، عشيق هو (د). وبوسعنا تخيل الخريطة الزمنية لهذا المقطع على النحو التالي:

الزمان	الزمان الأول	الزمان الثاني	الزمان الثالث
الحدث	(أ) يتخاصم مع (ب). (ج) تعاشر (د).	(أ) يتصل تلفونياً بـ(ج). (ب) تتبضع. (د) يلعب.	(د) يثمل في بار (أ) يتعشى في البيت مع (ب). (ج) تحلم حلماً مزعجاً.

لاحظوا خلال هذا التتابع، أن (أ) قد لا يلتقي مع (د)، بل قد لا يعرف بوجوده. فما الذي يربط فعلاً بين (أ) و(د)؟ إن الذي يربط الإثنين هما مفهومان يكملان بعضهما:

الأول، أنهما يعيشان في «مجتمع» (لوس انجلس، ويسيكس... الخ). وإن هذا المجتمع أو غيره من المجتمعات هي **كيانات سوسيولوجية** ذات وجود واقعي ثابت ومستقر إلى درجة تتيح وصف أعضاء هذه الكيانات وهم يمرون ببعضهم في الشوارع، دون أن يعرفوا بعضهم (كما هو حال «أ» و«د» في المثال أعلاه)، مع ذلك فإنهم مترابطون رغم عدم معرفتهم ببعضهم.

الثاني، إن (أ) و(د) ماثلان في عقول القراء الكليين. فالقراء هم وحدهم من يربط. إنهم، مثل الرب، يراقبون. (أ) يتكلم بالهاتف مع (ج)، بينما (ب) تتبضع، و(د) يلعب، في **آن واحد**. إن سائر هذه الأفعال تجري في **الزمن نفسه**، الزمن المحسوب بالتقويم والساعة، على يد الأبطال أنفسهم، الذين قد لا يعرفون بعضهم جميعاً، وهذا يبين الجدّة في هذا العالم المتخيل الذي يستحضره المؤلف في أذهان قرائه.

إن فكرة الكائن العضوي السوسيولوجي الذي يتحرك تقويمياً عبر الزمن المتماثل، الفارغ، هي النظير المطابق لفكرة الأمة التي تبدو بمثابة جماعة صلدة تتحرك باطراد عبر التاريخ (صعوداً أو هبوطاً).

إن أميركياً ما من الأميركان لن يلتقي قط بل لن يعرف أكثر من أسماء حفنة من مواطنيه من بين الـ ٢٤٠ مليون أميركي آخر. ولن تكون لديه أدنى فكرة عما يجول في أذهانهم في أية لحظة من الزمان. مع ذلك فإن لديه كامل الثقة في أنهم ينشطون جميعاً في **آن واحد**، رغم جهله بهذا النشاط.

- II -

منابع الوعي القومي

بندكت أندرسون

إذا كان نمو الطباعة - السلعية هو المفتاح الموصل إلى توليد أفكار جديدة كلياً عن **التزامن** ، فإننا ما نزال ، مع ذلك ، عند النقطة التي يكون فيها ممكناً فحسب نشوء جماعات (Communities) من النمط **العلماني - الأفقي والزمن - المستعرض** .

فلماذا غدت **الأمة** شائعة داخل هذا النمط من الجماعات؟ إن العوامل المساهمة في ذلك ، كما هو جليّ ، معقدة ومتنوعة . لكن تمكن المجادلة لصالح إعطاء الأولية لنمو الرأسمالية .

لقد أشرنا إلى أن ما يقارب الـ٢٠ ألف كتاب قد طُبع في عام ١٥٠٠[١] ، وقد سجل ذلك بزوغ «عصر إعادة الانتاج الميكانيكي» الذي قال به بنجامين . وإذا كانت المعرفة بالمخطوطات معرفة نادرة وسرية ، فإن المعرفة بالنصوص الطباعية كانت تعيش بفضل قابلية التكاثر والانتشار[٢] .

وإذا كان عدد المجلدات التي طُبعت حتى عام ١٦٠٠ يبلغ ، حسبما يعتقد فيفر ومارتن ، قرابة ٢٠ مليوناً في الأقل ، فلا عجب إذن أن يرى فرانسيس بيكون أن الطباعة غيّرت «شكل العالم وحاله»[٣] .

لقد تميزت صناعة نشر الكتاب ، باعتبارها واحدة من الأشكال المبكرة جداً للمشروع الرأسمالي ، بكل ما انطوت عليه الرأسمالية من سعي دائب وحثيث إلى الأسواق . لقد أرسى الطبّاعون الأوائل فروعاً في عموم أوروبا كلها : «وعلى هذا النحو انبثقت دور نشر «أممية» فعلاً ، تجاهلت الحدود القومية [كذا!]»[٤] . ولما كانت أعوام ١٥٠٠ـ ١٥٥٠ أعوام ازدهار استثنائي في أوروبا ، فإن قطاع النشر ساهم في الرخاء العام .

وباتت هذه الصناعة «أكثر من أي وقت مضى» صناعة «عظيمة تحت إمرة الرأسماليين الأثرياء»(٥) . وبالطبع فإن «باعة الكتب كانوا معنيين أساساً بجني الربح وبيع المنتجات ، وعليه فقد سعوا أولاً وقبل كل شيء إلى نشر تلك المؤلفات التي تهم أوسع جمهور ممكن من معاصريهم»(٦) .

لقد كانت أوروبا الأبجدية هي السوق الأولية ، وهي عبارة عن شريحة واسعة ولكن خفيفة من قراء اللاتينية . إن اشباع هذا السوق استغرق ١٥٠ عاماً . والحقيقة المقررة بالنسبة للغة اللاتينية (إذا استثنينا قدسيتها) أنها كانت لغة الناطقين بلغتين (ثنائيي اللغة) . لقد كان الذين يتحدثون بها منذ الولادة قليلين جداً نسبياً ، أما الذين كانوا يحلمون أحلامهم باللاتينية فقد كانوا ، كما نظن ، أقل بكثير . لقد كانت نسبة المتحدثين بلغتين (ثنائيي اللغة) في القرن السادس عشر من مجموع سكان أوروبا متدنية جداً ، ولعلها لا تزيد عن نسبتهم من مجموع سكان العالم في يومنا هذا ، وكذلك - رغم الأممية البروليتارية - في القرون القادمة . فالغالبية العظمى من البشر هم أصحاب اللغة الواحدة . وهكذا فإن منطق الرأسمالية ذاته عنى أن إتخام سوق النخبة اللاتينية يعني أن السوق الكامنة الضخمة المتمثلة بجماهير (أصحاب اللغة الواحدة) ، الغفيرة ، أن هذا السوق سيبدأ الغواية والإغراء . ولنكن على يقين من أن «الإصلاح المضاد» الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكية ، بمواجهة البروتستانتية ، شجع على انعاش النشر باللاتينية لبعض الوقت ، لكن هذه الحركة [الإصلاح المضاد] راحت تتفسخ بحلول منتصف القرن السابع عشر ، وطفحت المكتبات الكاثوليكية بما يزيد عن كيلها . في غضون ذلك جاءت شحة النقود في عموم أوروبا لتدفع بالناشرين إلى تدبيج طبعات رخيصة باللغات المحلية(٧) .

إن الاندفاع الرأسمالي لتثوير اللغات المحلية حظي بثلاثة حوافز جديدة ، ثلاثة عوامل خارجية ، أسهم اثنان منها ، على نحو مباشر ، في نشوء الوعي القومي .

الأول ، وهو الأقل أهمية ، تغير طابع اللغة اللاتينية ذاتها . فبفضل جهود الانسانيين (Humanists)في إحياء الأدب القديم الواسع ، السابق للمسيحية ، ونشره عبر أسواق الطباعة ، تبلور تقدير جديد وسط الانتلجنسيا الأوروبية كلها يثمّن الانجازات الأسلوبية المتطورة للقدماء .

وباتت اللاتينية التي يطمحون إلى الكتابة بها أقرب إلى لغة شيشرون وأسلوبه ، وبالتالي بعيدة جدا عن اللغة الكنسية ولغة الحياة اليومية . وبذا اكتسبت سمة صوفية (باطنية) مغايرة تماما لخصائص لاتينية الكنيسة في القرون الوسطى . ولم تكن اللاتينية القديمة غامضة (مبهمة) بسبب موضوعها أو أسلوبها ، بل بسبب كونها مدونة أصلاً ، أي بسبب مكانتها كنص . أما الآن فباتت غامضة (مبهمة) بسبب ما كان يكتب ، بسبب اللغة - في - ذاتها .

الثـاني ، تأثيـر الاصـلاح الديني ، الذي يدين بالكثيـر من نجاحـه ، إلى الطبـاعـةـــ الرأسمـالية ذاتها . فقبل عصر الطباعة ، كانت روما تكسب أية معركة ضد الهرطقة في أوروبا الغربية بسهولة كبيرة ، من جراء توافر الكنيسة على خطوط اتصال داخلية أفضل وأكفأ ممن يتحدّون سلطانها . ولكن حين دقّ مارتن لوثر المسمار ليعلق أطروحاته عام ١٥١٧ على بوابة الكنيسة المنشقة في فيتنبرغ ، كانت الاطروحات مطبوعة في ترجمة ألمانية و«انتشرت في عموم البلاد في ظرف ١٥ يوماً»[٨] . وخلال عقدين لا أكثر (١٥٢٠ـــ ١٥٤٠) كان عدد الكتب المنشورة في المانيا يزيد على ثلاثة أمثال الكتب المنشورة في الفترة من ١٥٠٠ إلى ١٥٢٠ ، وهذا تحوّل مذهل كان لوثر مركز الثقل فيه بلا منازع . فمؤلفاته تمثل لا أقل من ثلث سائر الكتب الالمانية المباعة بين أعوام ١٥١٨ و١٥٢٢ .أما بين أعوام ١٥٢٢ و١٥٤٦ ، فقد صدرت ٤٣٠ طبعة كاملة أو جزئية من ترجماته الانكليزية . «إننا نقف هنا ، ولأول مرة ، بحضرة جمهرة قراء واسعة حقاً وأدب شعبي في متناول الجميع»[٩] . الواقع أن لوثر غدا أول كاتب في العالم يحظى بما نسميه اليوم «أفضل المبيعات» ، ويُعرف بهذه الصفة . أو ، لكي نعبرّ عن الأمر نفسه بصورة مختلفة ، كان لوثر أول كاتب يستطيع «بيع» كتبه الجديدة على أساس شهرة اسمه[١٠] .

وجاء آخرون في أعقاب لوثر ليكملوا ما بدأه ، مفتتحين حرب دعاية دينية هائلة استعرت في عموم أوروبا في القرن التالي .

وفي هذه المعركة الجبارة «معركة كسب عقول الناس» كانت البروتستانتية ، على الدوام ، مندفعة هجومية ، لأنها كانت تعرف ، على وجه الدقة ، كيف تستثمر توسيع سوق الطباعة باللغات المحلية الذي خلقته الرأسمالية ، في حين راحت حركة الإصلاح - المضاد الكاثوليكية تدافع عن قلاع اللاتينية . إن رمز ذلك هو كتاب الفاتيكان ـ Index Librorum Prohibitorum(الذي لا يوجد نظير بروتستانتي معاكس له) وهو كاتالوج جديد تحتمت ضرورة إصداره بفعل حجم المواد التخريبية المطبوعة . وما من شيء يمكن أن يصور الاحساس بذهنية الحصار هذه خير من ذعر فرانسوا الأول الذي أصدر عام ١٥٣٥ حظراً على طباعة أي كتاب في مملكته ـ تحت طائلة عقوبة الاعدام شنقاً حتى الموت ! إن سبب الحظر وتعذر تطبيقه معاً ، هو أن الحدود الشرقية لمملكته كانت مطوقة بدويلات ومدن بروتستانتية تنتج دفقاً جباراً من مطبوعات معدة للتهريب . ولنأخذ مدينة جنيف في عهد كالفن وحدها . فبين أعوام ١٥٣٣ و١٥٤٠ لم يطبع هنا سوى ٤٢ كتاباً ، لكن الرقم وصل إلى ٥٢٧ خلال الفترة ١٥٥٦ـــ ١٥٦٤ .وفي هذا العام الأخير كانت هناك ٤٠ دار طباعة تعمل بكامل طاقتها وقتاً إضافياً[١١] .

إن تحالف البروتستانتية والطباعة الرأسمالية استثمر الطبعات الشعبية الرخيصة

ليخلق ، بسرعة ، جمهور قراء جديداً وضخماً ـــ وسط التجار والنساء أيضاً ممن كانوا في العادة يجهلون اللاتينية أو لا يعرفون إلاّ النزر اليسير منها ، وليحرك هذا الجمهور ويعبئه ، في آن واحد ، لأغراض دينية ـــ سياسية . والنتيجة المحتومة أن الهزة غاصت إلى الأعماق ، ولم يقتصر ذلك على هزّ الكنيسة وحدها . فالزلزال نفسه ولد أوائل الدول الأوروبية المهمة التي ليست دولة ـ أسرة مالكة أو دولة مدينة ، بل دولة جديدة من طراز الجمهورية الهولندية وكومنولث البيورتانيين (كان ذعر فرانسوا الأول سياسياً بقدر ما كان دينياً) .

العامل الثالث هو الانتشار التدريجي ، غير المتماثل جغرافياً ، لبعض اللغات المحلية كوسائل للإدارة الممركزة (أو المركزية الادارية) على يد بعض الملوك الوطيدين ، المرشحين للتحول إلى ملوك مطلقين (الملكية المطلقة) .

ومن المفيد أن نتذكر هنا أن الطابع الشامل للغة اللاتينية في أوروبا الغربية في العصر الوسيط لم يطابق أو يقابل نظاماً سياسياً شاملاً بالمثل .

ولعلّ المقارنة بين أوروبا والصين الامبراطورية مفيدة حقاً ، حيث كانت رقعة الادارة البيروقراطية الامبراطورية تتطابق مع رقعة انتشار الحروف المرسومة ، تطابقاً كبيراً . والواقع ، أن التجزؤ السياسي لأوروبا الغربية عقب انهيار الامبراطورية الغربية كان يعني أن أي عاهل لن يستطيع احتكار اللغة اللاتينية ليجعلها لغة دولته ولغة دولته هو فحسب ، ولذلك فإن السلطة الدينية للغة اللاتينية لم تحظ قط بنظير سياسي حقيقي .

إن مولد اللغات المحلية لغة للإدارة يسبق مولد الطباعة والانقلاب الديني في القرن السادس عشر ، لذلك ينبغي اعتباره (ابتدائياً في الأقل) عاملاً مستقلاً في تفتيت الجماعة المقدسة المتخيّلة . وفي الوقت ذاته ليس ثمة ما يشير قط إلى وجود حوافز ايديولوجية عميقة ، ناهيك عن حوافز قومية أولية ، تقف وراء اعتماد اللغات المحلية في الإدارة حيثما حصل ذلك . إن مثال «انكلترا» ـ على الطرف الشمالي الغربي من أوروبا اللاتينية ـ تنويري على نحو خاص . فقبل الغزو النورماندي كانت الانكلو ـ ساكسونية لغة البلاط ولغة الأدب والإدارة ، أما في القرن ونصف القرن اللاحق فقد باتت كل الوثائق الملكية ، عملياً ، توضع باللغة اللاتينية . وبين أعوام ١٢٠٠ و١٣٥٠ حلت الفرنسية النورماندية محل اللاتينية ـ الرسمية (لاتينية ـ الدولة) . في غضون ذلك حصل امتزاج لهذه اللغة الفرنسية ، لغة الطبقة الحاكمة الأجنبية ، باللغة الانكلو ـ ساكسونية ، لغة الرعايا الخاضعين ، مما ولّد الانكليزية المبكّرة . إن هذا الامتزاج أتاح للغة الجديدة أن تأخذ دورها ، بعد عام ١٣٦٢ ، لتصبح لغة للبلاط ـ واللغة التي يفتتح بها البرلمان . أعقبت ذلك مخطوطة وايكليف لترجمة الانجيل باللغة المحلية في عام ١٣٨٢[١٢] . ومن

الضـروري الأخـذ بعين الاعـتـبـار أن هذا التـعـاقـب هو سلسلة لغـات «دولة» لا لغـات «قومية» ؛ وأن الدولة المقصودة كانت تشمل ، في أوقات شتى ، ليس فقط انكلترا وويلز اليوم ، بل أيضاً أجزاء من ايرلندا واسكتلندا **وفرنسا** . ومن الواضح أن عناصر هائلة من الرعايا كانت تجهل اللاتينية ، أو الفرنسية النورماندية ، أو الانكليزية المبكرة[١٣] . ولـم يكد يمر قـرن على التـتـويج السـيـاسي للغـة الانكليـزية المبكرة حـتى أزيحت سلطة لندن عن «فرنسا» .

وجرت حركة مماثلة على ضفاف السين ، وإن يكن بوتيرة أبطأ . ويـعبّر بلوخ عن هذه التطورات بالقول «إن الفرنسية ، التي كانت تُعتبر مجرد شكل فاسد من اللغة اللاتينية ، استغرقت عدة قرون لكي ترفع نفسها إلى مصاف لغة أدبية مرموقة»[١٤] ، ولكنها غدت اللغة الرسـمـيـة في سـاحـات القـضـاء في عـام ١٥٣٩ حين أصـدر الملك فـرانسـوا الأول مرسوم Edict of Villers - Cotterês[١٥] وبقيت اللغة اللاتينية حية في ممالك أخرى فترة أطول بكثير ـ ففي ظل أسرة هابسبورغ بقيت حتى قسط من القرن التاسع عشر . وفي ممالك أخرى جاءت لغات محلية «أجنبية» لتحل مكانها : فلغة بلاط آل رومانوف خلال القرن التاسع عشر كانت الفرنسية والالمانية[١٦] .

إن «خيار» اللغة ، في كل حالة من الحالات ، يبدو تـحولاً تدريجياً ، خلواً من الوعي الذاتي ، ذرائعياً ، ناهيك عن أن نقول إنه عشوائي أو اعتباطي ، وبهذه الصفة بالذات كان هذا الخيـار يختلف تماماً وكلية عن السياسات اللغوية الواعية والمقصودة التي اتبعتها السلالات الملكية الحاكمة في القرن التـاسع عشر وهي تواجه ارتفاع النزعة القـوميةـ اللغوية الشعبية والمعادية (راجع الفصل السادس) . وهناك علامة بـيّنة على الاختلاف ، وهي أن اللغات الإدارية القديمة كانت **تقتصر على الآتي** : إنها لغات تستخدمها الهيئات الرسمية بما يوائم حاجاتها العملية . ولم تكن ثمة فكرة أو نية للقيام بفرض ممنهج للغة على مـختلف الشعوب من الرعـايا[١٧] . مع ذلك ، فـإن رفع هذه اللغـات المحليـة إلى مصاف لغات – السلطة ، جعلها ، بمعنى من المعاني ، منافسة للغة اللاتينية (الفرنسية في باريس ، والانكليزية [المبكرة] في لندن) ، وهذا أسـهم بقسطه في تهاوي فكرة الجماعة المتخيّلة للعالم المسيحي .

ولو أخذنا الأمور في عـمقها ، لقلنا إن من المرجح أن نخبوية اللغة اللاتينية وإبهامها ، والاصلاح البروتستانتي ، والتطور العشوائي للغات المحلية في الادارة هي أمور هامة ، في الإطار الحالي ، هامة بالمعنى السلبي أساساً ـ في مساهماتها بإقصاء اللغة اللاتينية عن العرش وتفتيت فكرة الجماعة المتخيلة في العـالم المسيحي . وإن من الممكن تماماً تـصوُّر انبثاق الجماعات القومية المتخيلة ، حديثَة العهد ، دون أن يكون واحد منها ، أو دون أن

تكون كلها قد حضرت . أما ما جعل هذه الجماعات الجديدة قابلة للتخيُّل ، بالمعنى الايجابي ، فهو التفاعل شبه التصادفي أو العرضي ، ولكن المتفجر ، بين نظام الانتاج وعلاقات الانتاج (الرأسمالية) وتكنولوجيا الاتصالات (الطباعة) وحتمية التنوع اللغوي للبشر[١٨] .

إن عنصر الحتمية هنا جوهري . إذ مهما تكن المآثر فوق - البشرية التي كان بوسع الرأسمالية أن تأتي بها ، فإنها وجدت في الموت وفي تعدّد اللغات خصمين لدودين[١٩] . إن لغات معينة يمكن أن تموت أو تُمحق محقاً ، ولكن ما من إمكانية لتوحيد البشر عموماً في لغة واحدة . إن ترابط هاتين الحقيقتين وتعذّر استيعابهما ، هما أمر قليل الأهمية من الوجهة التاريخية قبل عصر الرأسمالية ، ولكن الحال تغير مع بروز الرأسمالية والطباعة اللتين خلقتا جمهور قراءة واسعاً بلغة واحدة .

وعلى حين أن من الضروري أن نحتفظ بفكرة الحتمية بمعنى الوضع العام للتنوع اللغوي الذي لا يمكن الفكاك منه ، فإن من الخطأ أن نجعل هذه الحتمية تضارع العنصر الشائع المألوف في الايديولوجيات القومية ، العنصر الذي يشدّد على الحتمية الأصلية (الأولية) للغات معينة واقترانها بوحدات إقليمية معينة . لكن الشيء الجوهري عندنا هو تداخل وتفاعل الحتمية ، والتكنولوجيا ، والرأسمالية . ففي أوروبا ، وبالطبع في بقية أرجاء عالم ما قبل الطباعة ، كان تنوُّع اللغات المحكية هائلاً ، وهي لغات كانت بالنسبة للناطقين بها سدى حياتهم ولحمتها . بل إن هذا التنوع كان من الضخامة حقاً بحيث لو أن رأسمالية الطباعة سعت إلى استثمار أي سوق ممكن للغات المحلية الشفهية لبقيت مجرد رأسمالية ذات أبعاد قزمة . لكن هذه اللهجات المتنوعة كانت قابلة للتجميع ، في حدود معينة ، لتغدو لغات طباعية أقل بكثير من ناحية العدد . إن الطابع الكيفي لأية منظومة من علامات الأصوات سهّل عملية الجمع[٢٠] .

وفي الوقت نفسه ، كلما كانت العلامات صورية - رمزية أكثر ، كانت فسحة الجمع الممكنة أوسع . وبوسع المرء أن يلحظ نوعاً من تراتبية نازلة من الجبر ، مروراً باللغة الصينية والانكليزية ، وصولاً إلى المقاطع الأبجدية في اللغة الفرنسية والأندونيسية . وما من شيء حقّق «جمع» اللغات المحلية المعنية أكثر من الرأسمالية التي أبدعت ، في إطار الحدود المفروضة من النحو وبناء الجمل ، لغات ـ طباعية يُعاد انتاجها ميكانيكياً (آلياً) وقادرة على الانتشار في مسارب السوق[٢١] .

إن هذه اللغات ـ الطباعية أرست الأساس للوعي القومي في ثلاث طرق مميزة .

أولاً ،وقبل كل شيء ، خلقت هذه اللغات ـ الطباعية حقولاً موحدة للتبادل والاتصالات أدنى من اللاتينية وأعلى من اللغات المحلية المحكية . فالناطقون باللهجات

الهائلة المتنوعة للفرنسيات (Frenches) ، أو للانكليزيات (Englishes) ، أو للاسبانيات (Spanishes) ، الذين قد يجدون صعوبة أو يتعذر عليهم تماماً فهم أحدهم الآخر عند الحديث ، باتوا قادرين على التفاهم عبر الطباعة والورق . وأصبحوا بالتدريج ، في مجرى هذه العملية ، مدركين لوجود مئات الآلاف ، بل حتى الملايين ، من الناس في نفس الحقل ـ اللغوي الخاص ، ومدركين أيضاً أن هؤلاء المئات من الآلاف أو الملايين **هم وحدهم من ينتمي إلى هذا الحقل** . إن هؤلاء القراء ـ الأقران ، المرتبطين معاً من خلال الطباعة ، باتوا يؤلفون في وجودهم الدنيوي (العلماني) الخاص ، هذا اللاّمرئي الذي يُرى . جنين الجماعة المتخيلة قومياً .

ثانياً ، إن الطباعة الرأسمالية أسبغت على اللغة ثباتاً جديداً ساعد ، على المدى البعيد ، في بناء صورة الماضي السحيق التي تحتل مركز الثقل في الفكرة الذاتية عن الأمم . إن الكتاب المطبوع ، كما يذكرنا مارتن وفيفر ، احتفظ بشكل دائم قادر عملياً على التكاثر اللامتناهي ، في الزمان والمكان . فلم يعد خاضعاً للعادات الفردية و«التحديث غير الواعي» من جانب النسّاخين في الأديرة . وهكذا بينما كانت فرنسية القرن الثاني عشر تختلف اختلافاً بيّناً عن الفرنسية التي كتب بها فيلون في القرن الخامس عشر ، فإن وتيرة التغير أبطأت إبطاءً حاسماً في القرن السادس عشر . «بحلول القرن السابع عشر ، اكتسبت اللغات في أوروبا أشكالها الحديثة» [٢٢] . دعونا نعبّر عن ذلك بصيغة مختلفة ، فنقول إن القرون الثلاثة التي مرّت منذ ذلك الحين ، جعلت هذه اللغات ـ الطباعية المستقرة تكتسي بريقاً داكناً ، فكلمات أسلافنا في القرن السابع عشر ميسورة ومتاحة لنا بطريقة مغايرة لحال فيلون الذي كانت كلمات أسلافه في القرن الثاني عشر مستغلقة عليه .

ثالثاً ، إن الطباعة الرأسمالية خلقت لغات ـ لـ ـ السلطة من نوع يختلف عن اللغات المحلية الإدارية القديمة . فبعض اللهجات كانت «أقرب» إلى اللغة ـ الطباعية وقد هيمنت على الشكل النهائي لها . إن اللهجات الأخرى من العائلة (بنات العم المتضررات) فقدت أدوارها رغم أنها كانت قابلة للاستيعاب من جانب لغة ـ الطباعة المنبثقة ، وسبب فقدان الدور يرجع إلى أنها لم تنجح (أو أنها نجحت بصورة جزئية) في الإصرار على أن يكون لها شكلها الطباعي الخاص . إن عامية «المانيا/ الشمال الغربي» صارت الألمانية المتداولة رغم أنها لهجة ثانوية ، وسبب ذلك أنها كانت مرنة التحول إلى ألمانية ـ طباعية ، خلافاً للغة التشيكية المحكية في بوهيميا ، حيث لم تتكيف للطباعة . إن «الالمانية العليا» وانكليزية الملك ، و(فيما بعد) التايلاندية المركزية ، قد رُفعت جميعاً إلى مصاف جديد من السمو السياسي ـ الثقافي . (من هنا مبعث الصراعات أواخر القرن العشرين في أوروبا من جانب بعض القوميات «الفرعية» لتغيير مكانتها المتدنية ، والثانوية باختراق ميدان الطباعة ـ والراديو) .

وينبغي لنا التوكيد هنا أن تثبيت اللغات ـ الطباعية ، في منشئها ، وتغير مكانة كل واحدة منها ، إنما هي عملية غير واعية إلى حد كبير ، وناجمة عن التفاعل المدوي بين الرأسمالية والتكنولوجيا والتنوع اللغوي البشري . ولكن هذه النتائج ، شأنها شأن أي معلم آخر من معالم تاريخ النزعة القومية ، ما أن «تظهر» حتى يمكن لها أن تصبح موديلات شكلية قابلة للمحاكاة والتقليد ، بل قابلة للاستثمار الواعي بروح ميكيافيلية ، حيثما كان ذلك نافعاً . ففي يومنا هذا ، مثلاً ، تعارض الحكومة التايلاندية مساعي الارساليات التبشيرية الأجنبية لتزويد الأقليات القبلية في الجبال بنظام أبجدية مكتوبة لتطوير النشر بلغات هذه الأقليات ، بالمقابل لا تكترث هذه الحكومة ذاتها كثيراً بأية لغة تتحدث هذه الاقليات . وإن مصير الشعوب الناطقة بالتركية القاطنة في أصقاع دُمجت في تركيا المعاصرة أو إيران أو العراق أو الاتحاد السوفييتي ، لمثالٌ ساطع على نحو خاص . فهؤلاء كانوا يشكلون أسرة واحدة من اللهجات المحكية والقابلة للجمع والفهم بواسطة الاملاء العربي ، قد فقدوا وحدتهم هذه من جرّاء تلاعبات واعية مقصودة . لقد فرض أتاتورك الحروف الرومانية فرضاً لتقوية الوعي القومي التركي بالتركية على حساب الانتماء إلى هوية اسلامية أوسع[٢٣] . وسارت السلطات السوفييتية في أعقابه ، في منحى مماثل لفرض الحروف الرومانية بدافع معاداة الإسلام ومعاداة الفارسية ، أما في عهد ستالين ، في ثلاثينات هذا القرن ، فقد سارت الأمور باتجاه فرض الروسنة باستخدام الحروف السلافية[٢٤] .

بإمكاننا تلخيص الاستنتاجات المستخلصة من العرض حتى الآن بالقول بأن تلاقي الرأسمالية وتكنولوجيا الطباعة مع التنوع الحتمي للغة الانسانية خلق الامكانية لنشوء شكل جديد من الجماعة المتخيلة ، التي هيأت المسرح ، في مورفولوجيتها الأساسية ، للأمة الحديثة . إن إمكانية امتداد هذه الجماعات محدودة تكوينياً من جهة ، كما أن هذه الجماعات كانت تتميز بعلاقات تصادفية تماماً مع الحدود السياسية القائمة (هذه الحدود التي كانت على العموم علامات على النزعات التوسعية للسلالات المالكة) .

ومن الجلي اليوم أن سائر الكيانات الحديثة التي تعتبر نفسها أمة (Nation)أو دولة ـ أمة (دولة قومية Nation - State)لها «لغات قومية مطبوعة» ، بل إن لكثرة من الدول لغة مشتركة ، وهناك دول أخرى لا«يستخدم» فيها اللغة القومية في الحديث أو على الورق سوى جزء صغير من السكان .

إن الدول ـ الأمم في أميركا الاسبانية أو المنتمية إلى «الأسرة الانكلو ـ ساكسونية» ، هي أمثلة ساطعة على الحالة الأولى ، وأن العديد من الدول المستعمَرة سابقاً ، وبخاصة في افريقيا ، هي أمثلة على الحالة الثانية . بتعبير آخر ، إن التشكل الملموس للدول ـ الأمم

المعاصرة ليس بأي حال متماثلاً في الشكل مع الانتشار الحاسم للغات الطباعية الخاصة بها . إن تعليل اللااستمرار واللاترابط بين اللغات ـ الطباعية والوعي القومي ، والدولة ـ الأمة ، يتطلب الالتفات إلى مجموعة كبيرة من الكيانات السياسية التي انبثقت في نصف الكرة الغربي بين ١٧٧٦ ـ ١٨٣٨ ، وهي كيانات كانت تحدِّد نفسها بوعي على أنها أمم ، وجمهوريات (بلا سلالات مالكة ،باستثناء مثال البرازيل المثير للانتباه) . إذ لم تكن هذه أول دول من هذا النوع تظهر على المسرح العالمي من الناحية التاريخية ، مقدمة بذلك أوائل الموديلات لما ينبغي لهذا الصنف من الدول أن «يظهر عليه» ، لكن أعداد هذه الدول وميلادها المعاصر تقدم أرضاً خصبة للدراسة المقارنة .

- III -
ما هي الأمة ؟

ارنست جيلنر

هناك مرشحان قويان لبناء نظرية الانتماء القومي : الإرادة والثقافة . من الواضح أن كلا هذين العاملين ، الارادة والثقافة ، هام وفاعل ، إلاّ أنهما أيضاً غير كافيين بالمرة . ومن المفيد أن ندرس سبب عدم كفاية هذين العاملين في بناء نظرية الانتماء القومي .

لا ريب في أن الإرادة (أو الاتفاق) تؤلف عاملاً هاماً في تشكيل معظم الجماعات ، صغيرها وكبيرها . والبشرية كانت على الدوام منظمة في جماعات ، من مختلف الأحجام ، وهي جماعات محددة تحديداً صارماً في أحيان ، وفضفاضاً في أحيان أخرى ، مرتبة في اطار خاص ، أو متداخلة ومتشابكة . إن تنوع هذه الامكانات ، وتنوع المبادىء التي تُشاد الجماعات بموجبها وتُصان ، لا نهائية حقاً . إلاّ أن هناك عاملين شاملين أو محفزين حاسمين في تشكيل المجموعات والحفاظ عليها وهما : الارادة ، التمسك الطوعي والانتماء ، والولاء والتضامن ، من جهة ؛ والخوف والقسر والارغام ، من جهة أخرى .

إن هاتين الامكانيتين تؤلفان الحالتين القصويين المتناقضتين في الطيف المحتمل . إن قلة من الجماعات تقوم حصراً على هذا أو حصراً على ذلك . لكن معظم الجماعات تقوم على قاعدة مزيج من الولاء والانتماء (التمسك الارادي) ، من جانب ، والحوافز الخارجية ، الايجابية أو السلبية ، من الآمال والمخاوف ، من جانب آخر .

إذا عرّفنا الأمم بأنها جماعات لديها **الارادة** في الوجود كجماعات ، فإننا نكون كمن يرمي بشبكة التعريفات في مياه البحر ليلتقط صيداً غنياً ، بالغ التنوع . ولا ريب في أن هذا الوفر الذي نقع عليه سيتضمّن جماعات نستطيع أن نقول عنها إنها أمم فعلية ، متماسكة : فهذه الأمم الأصيلة ترغب بالإرادة في أن تكون كذلك ؛ ولكن لسوء حظ هذا

التعريف أنه ينطبق أيضاً على الكثير من النوادي ، والجماعات التآمرية ، والعصابات ، والفرق الرياضية ، والأحزاب ، ناهيك عن الكثير من الجماعات والاتحادات السابقة للعصر الصناعي ، والتي لا تُعرَّف على أساس المبدأ القومي . إن الإرادة والرضى والانتماء ، لم تكن يوماً غريبة عن الجنس البشري ، رغم أنها كانت وما تزال مقرونة بالحساب والخوف والمصلحة .

إن الانتماء الذاتي الضمني قد برز وعمل في مختلف أنواع التجمعات ، سواء كانت أكبر من الأمة أو أصغر ، أو كانت تتقاطع مع الأمة ، أو كانت تتحدد أفقياً ، أو بأية طريقة أخرى . وبإيجاز ، حتى لو كانت الإرادة الأساس المفترض للأمة (وهذه إعادة صياغة للتعريف المثالي للدول) فإنها أساس للكثير من الأمور الأخرى ، بحيث لا يسعنا أن نعرّف الأمة بهذه الطريقة . الواقع ، أن جاذبية تعريف الأمة على أساس الإرادة قد تكون ناجمة عن أن الوحدات القومية في العصر الحديث ، العصر القومي الحالي ، هي مواضيع تحبيذ وتفضيل وانتماء وتمسك إرادي . وهذا الغواية تقود بسهولة إلى نسيان الأنواع الأخرى من التجمعات البشرية غير الأمة . الواقع ، إن أولئك الذين يعتبرون الفرضيات الضمنية حول النزعة القومية مفروغاً منها ، ينسبون القومية خطأً إلى كل البشرية في أي عصر من العصور . إلاّ أن التعريف المعين حول الأمة مثلاً حين يتقيد بفرضيات وشروط عصر معين لا يمكن أن ينفع في تفسير سبب ظهور هذا العصر المعين .

وهناك تعريفات أخرى للأمة ترتكز على **الثقافة المشتركة** ، وهذا أيضاً من بعض من الصيد الوفير الذي تعود به علينا شبكة التعريفات . كان التاريخ البشري وما يزال حافلاً بالتمايزات الثقافية . وأن الحدود الثقافية حادة ، قاطعة أحياناً ، وهلامية ورخوة أحياناً ؛ والانماط بارزة وبسيطة أحياناً ، ومعقدة ومتداخلة أحياناً . إن تنوع الثقافات وتمايزها لا يتطابق مع حدود الوحدات السياسية (صلاحيات السلطات الفعالة) أو لا يتطابق مع حدود الوحدات المباركة بقدسية الموافقة أو الإرادة الديمقراطية . إذ لم يكن بوسع العالم الزراعي أن يكون بهذا الشكل من الترتيب . أما العصر الصناعي فإنه ينزع إلى أن يبلغ هذا الشكل من الترتيب ، أو يقترب نسبياً من مثل هذه البساطة ، إلاّ أن هذه قضية أخرى لاعتبارات خاصة .

إن تأسيس ثقافات عليا (نظم اتصالات موحدة ، أبجدية قائمة على التعليم) ، وهي عملية تكتسب الآن زخماً هائلاً في كل أرجاء العالم ، قد أوحت بإمكانية تعريف الانتماء القومي على أساس الثقافة المشتركة . فالناس في هذه الأيام لا يمكن أن يعيشوا إلاّ في وحدات محددة بثقافة مشتركة ، وحدات سيّالة ، متحركة ، داخلياً . وتكف التعددية الثقافية الأصيلة عن أن تكون قابلة للحياة في الشروط الراهنة . لكن قليلاً من المعرفة

التاريخية أو العمق السوسيولوجي كفيل بتبديد الوهم القائل بأن الأمر كان على هذا النحو أبداً . فالمجتمعات المتعددة ثقافياً سارت سيراً حسناً في الماضي ، بل على أحسن ما يكون في الواقع ، مما دعا إلى اختلاق التعددية الثقافية حيثما كانت غائبة .

إذا كان طريق الإرادة وطريق الثقافة مسدودين بوجه تعريف الانتماء القومي ، فهل من طريق آخر؟

إن المفارقة الكبرى في هذا الشأن هي الآتية : لا يمكن تعريف الأمة إلاّ بشروط ولغة عصر القومية ، وليس العكس . إن «عصر القومية» ليس مجرد استيقاظ هذه الأمة أو تلك لتوكيد ذاتها سياسياً . بالأحرى إن الأمر بالصورة التالية : إن شروطاً اجتماعية عامة تؤدي إلى خلق ثقافة عليا ، موحدة ، متماثلة ، ومصانة مركزياً ، تعمّ كل السكان ، وليس فقط أقلية نخبوية صغيرة ، وهنا ينشأ وضع تؤلّف فيه الثقافة المعنيَّة تعييناً واضحاً ،والمسندة تعليمياً ، والموحدة النوع ، الوحيدة تقريباً للدائرة (unit)التي ينتمي إليها الناس بإرادتهم الطوعية أو بحميّة بالغة في الغالب . وتبدو الثقافة الآن المستودع الطبيعي للشرعية السياسية . وعند ذلك فحسب يغدو أي تعارض بين حدود الوحدة الثقافية وحدود الوحدة السياسية فاضحاً ومرفوضاً .

في ظل هذا الظروف ، بل في ظلها وحدها ، يمكن حقاً تعريف الأمة على أساس الإرادة والثقافة ، واندماج الاثنتين في الوحدة السياسية . فعندها سيكون الناس متحدين سياسياً مع كل من يشاطرونهم الثقافة . وهنا تنزع الأطر السياسية إلى أن توسع حدودها السياسية إلى حدود ثقافتها ، وأن تحمي ثقافتها وتفرض هذه الثقافة داخل حدود سلطانها . ويصبح اندماج الارادة والثقافة والجهاز السياسي (Polity)هو **المعيار** ، وهو معيار ليس من السهل تحدّيه أو رفضه .

إن هذه الأوضاع الموصوفة أعلاه لا تتعلق بالوضع البشري بعامة ، بل بالطور **الصناعي** منه .

إن النزعة القومية (Nationalism)هي التي تولد الأمم (Nation) ، وليس العكس . لا بدّ من الاعتراف أن النزعة القومية تستخدم الوفرة الثقافية أو الثروة الثقافية السابقة ، الموروثة تاريخياً ، على نحو انتقائي ، وتحوّلها تحويلاً جذرياً . فاللغات الميتة تعود إلى الحياة ، والتقاليد تُختلق ، والنقاوات الأصلية ، الخيالية ، تُستعاد . ولكن لا يجوز التصوّر بأن النزعة القومية اختراع ايديولوجي ، مصطنع ، وطارىء ، كان من الممكن ألاّ يحصل لولا أن المفكرين الأوروبيين الملاعين ضخّوا هذه النزعة في عروق جماعات سياسية حية !

قد تكون الرقع والخيوط القومية تعسفية واعتباطية ، أو مجرد اختلاقات تاريخية . لكن ذلك لا يعني بأي حال أن مبدأ القومية ذاته هو أمر اعتباطي ، تصادفي ، طارىء .

فما من شيء بعيد عن الحقيقة بُعد هذه الفرضية عنها . فالقومية ليست مثلما تبدو ؛ الأكثر من ذلك إنها ليست كما تتخيّل نفسها . فالثقافة التي تدعي أنها تدافع عنها وتحييها إنما هي من اختلاقها ، أو أنها ثقافات محوَّرة تحويراً أفقدها الشبه بما كانت عليه . مع ذلك فإن المبدأ القومي بما هو عليه ، بعيداً عن الأشكال الخاصة التي يتجلى بها ، وبعيداً عن السخف الفردي الذي يعظ به ، ليس طارئاً بالمرة .

لقد أكد دوركهايم أن المجتمع في العبادة الدينية إنما يعشق صورته الخاصة المموّهة . أما في العصر القومي ، فإن المجتمعات تعبد نفسها صراحة وجهاراً ، ملقية جانباً كل تمويه . ففي نورمبرغ لم تعبد المانيا النازية ذاتها عن طريق التظاهر بعبادة إله ، بل كانت تعبد ذاتها جهاراً .

إن العبادة الاجتماعية للنفس ، سواء كانت عنيفة أم رقيقة ، هي الآن عبادة ذاتية جماعية وليست وسيلة لتوقير المجتمع ، خفية ، رغم أن صورة الله ، كما يصرّ دوركهايم ، لا تعني أن الأسلوب الحالي أكثر صدقاً من أسلوب عصر دوركهايم .

إن الإيهام والتوهم الذاتي الذي تمارسه القومية هو هذا : إن القومية هي ، في الجوهر ، فرض عام للثقافة العليا على المجتمع ، حيث كانت الثقافات الدنيا هي التي تسيطر على حيوات الأغلبية من السكان ، أو كل السكان ، في بعض الأحيان .

إن القومية تعني النشر المعمم للغة ، بتوسط المدرسة وإشراف الاكاديمية ، على أن تكون هذه اللغة مصنفة ومعدّة لتلبية حاجات الاتصال البيروقراطي والتكنولوجي .

إن القومية تعني إقامة مجتمع غفل ، لا شخصي ، يحتوي على أفراد منفصلين مثل الذرات ، وقابلين للاستبدال والاحلال ، مربوطين معاً برباط ثقافة مشتركة من هذا النوع ، عوضاً عن البناء المعقد السابق للجماعات المحلية التي تحيا على الثقافة الشعبية التي تتولّى هذه الجماعات الصغيرة توليدها ، وإعادة توليدها .

غير أن هذا الفرض للثقافة العليا الموحدة قسراً وإزالة الثقافات الدنيا هو نقيض ما تدّعيه القومية وتزعم الإيمان به .

إن القومية تغزو غزوتها باسم الثقافة الشعبية المزعومة . وهي تستمد رموزها من حياة الفلاحين ، الأصلية ، الحيوية ، المتعافية ، أو من حياة الشعب (Volk) ، أو النارود (Narud) . هناك عنصر عين من الحقيقة في هذا التمثل الذاتي للقومية ، وذلك حين يخضع هذا الشعب ، (Narud أو Volk) إلى حكم موظفين من ثقافة عليا غريبة ، حكم تنبغي مقاومته أولاً بإحياء الثقافة وتوكيدها ، ثم أخيراً بحرب تحرر قومي . وإذا ما ازدهرت

القومية فإنها تزيل الثقافة العليا الغربية ، لكنها لا تستعيض عن ذلك بثقافة محلية دنيا ، بل بالأحرى تحيي ، أو **تخترع ثقافة عليا** محلية (مكتوبة ، يتناقلها المختصون) رغم أنها ترتبط بصلات معينة مع الأساليب واللهجات المحلية الشعبية .

إذن ، ما يزال هناك قدرمن خداع النفس السوسيولوجي ، رؤية للواقع من خلال موشور الوهم ، ولكنه لا يشبه الوهم الذي حلّله دوركهايم . فالمجتمع لم يعد يعبد ذاته من خلال الرموز الدينية ؛ فثمة ثقافة عليا حديثة تحتفي بنفسها في الأغنية والرقص ، وهي تستعير من الثقافة الشعبية التي تظن أنها إنما تخلدّها وتدافع عنها وتوكدّها .

القسم الثاني

مستقبل النزعة القومية

- I -
النزعة القومية أواخر القرن العشرين

اريك هويزباوم

إن قمنا ببعض التأمل حول النزعة القومية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ، نجد من النظرة الأولى حصول تقدم مظفر لـ«مبدأ الانتماء القومي» عمّ العالم بأسره ، إذ إن دول الكرة الأرضية ، كافة هي اليوم «أمم» رسمياً ، كما تنزع حركات التحرر جميعها لكي تكون حركات تحرر «ذات انتماء قومي» ، وتؤدي الاضطرابات «ذات الطابع القومي» إلى تصديع أقدم الدول / الأمة في أوروبا ـ مثل اسبانيا وفرنسا والمملكة المتحدة ولحد ما في سويسرا ذاتها - وفي الأنظمة الاشتراكية في الشرق والدول الجديدة المتحررة من الاستعمار المباشر في العالم الثالث وحتى اتحادات العالم الجديد . فما يزال التصدع يجري في كندا ، ويزداد الضغط في الولايات المتحدة الأميركية لجعل اللغة الانكليزية اللغة الرسمية الوحيدة للشؤون العامة رداً على الهجرة الجماعية من أميركا الاسبانية التي شكل مهاجروها أول موجة من المهاجرين الذين لم يفتتنوا بجاذبية الانصهار اللغوي . وفوق كل شيء تبدو الدعوة الى **تكاتف الأمة** الخيالي - وهي مسألة تتصارع حولها الايديولوجيات - متغلبة على كل التحديات . ولم يكن أسطع دليل على ذلك غير التضامن ، بين «نحن» وهمية و«هم» رمزية ، هذا التضامن الذي زج بالأرجنتين وبريطانيا في حرب مجنونة حول أراضٍ قاحلة ومراع وعرة في جنوب الأطلسي .

ومع ذلك ، ففي الوقت الذي لا يمكن لأحد أن ينكر التأثير المتنامي ، المثير أحياناً ، للسياسات القومية أو الاثنية ، فهناك جانب رئيسي تختلف فيه هذه الظاهرة اليوم من ناحيتها الوظيفية عن «النزعة القومية» وعن «الأمم» في ما مضى من أحداث القرن التاسع

عشر وبدايات القرن العشرين . وهذه الظاهرة لم تعد عاملاً رئيسياً للتطور التاريخي . وفي عالم القرن التاسع عشر «المتطور» فإن بناء عدد من «الأمم» يجمع بين الدولة - الأمة والاقتصاد القومي كان ببساطة حقيقة مركزية للتحول التاريخي وجرى النظر إليه كذلك . أما في العالم «التابع» ، ولا سيما في الجزء المستعمر منه لاسباب واضحة ، في النصف الأول من القرن العشرين ، فقد كانت حركات التحرر القومي هي المحرك الرئيسي للتحرر السياسي لمعظم أجزاء الكرة الأرضية ، من أجل إزالة الحكم الامبريالي ، وأهم من ذلك إزالة السيطرة العسكرية المباشرة للقوى الامبريالية . وهذا وضع يكاد يكون عصياً على التصوُّر حتى قبل نصف قرن مضى[1] ، وعلى الرغم من أن حركات التحرر القومي في العالم الثالث اتخذت نظرياً النزعة القومية في الغرب نموذجاً لها (كما رأينا) ، إلا أن الدول التي حاولت هذه الحركات بناءها على الصعيد العملي كانت عموماً (كما رأينا أيضاً) ، صورة عكسية للكيانات المتجانسة إثنياً ولغوياً التي ظهرت كنموذج للدولة - الأمة في الغرب . ومع ذلك ، وحتى في هذا المجال ، فإنها فعلياً كانت أكثر شبهاً ، لا اختلافاً ، من النزعة القومية الغربية في العهد الليبرالي ، فكلاهما كان عامل توحيد وتحرر في الوقت نفسه رغم أن الاخيرة ، أي دول العالم الثالث ، زادت عن سابقتها في أن طموحها غالباً ما فاق قدرتها .

والحركات القومية التي ميزت أواخر القرن العشرين كانت بالأساس سلبية أو بالأحرى مسببة للانقسام . حيث نجد الإصرار على «الإثنية» وعلى الاختلافات اللغوية وربط احداهما أو كليهما بالدين أحياناً . فمن وجهة نظر معينة يمكن اعتبار هذه الحركات خلفاً ، وأحياناً وريثاً ، للحركات القومية الصغيرة التي قامت ضد آل هابسبورغ والامبراطوريتين القيصرية والعثمانية ، أي ضد ما كان يعتبر أساليب للتنظيم السياسي ، بالية تاريخياً ، والتي قامت أيضاً باسم نموذج للحداثة السياسية ، هو الدولة - الأمة (وربما جرى تصوره بشكل خاطىء) . وبمفهوم آخر فإن أغلب الحركات القومية في القرن العشرين ، كانت على الضد من ذلك في رفضها النماذج الحديثة للتنظيم السياسي ، سواء على الصعيد القومي أو فوق القومي ، وغالباً ما تبدو كرد فعل للضعف والخوف ، ومحاولات لإقامة متاريس لإبعاد قوى العالم الحديث . وهي ، بهذا الصدد ، أقرب شبهاً بساكني براغ من الألمان الناقمين على الهجرة التشيكية التي حاصرتهم ، من شبهها بالتشيك المتقدمين .

ولا تقتصر هذه الصفات على الجماعات اللغوية الصغيرة التي لا تقوى على مجابهة التغييرات الديموغرافية البسيطة جداً مثل تلال وسواحل ويلز ذات السكان القليلين الناطقين باللغة الولزية ، أو أستونيا بسكانها المليون الناطقين باللغة الاستونية الذين لا

يمكن لعددهم إلا أن يضعهم في أوطأ حدود المجموعات السكانية القادرة على الحفاظ على ثقافة لغوية حديثة . وليس من المستغرب أن نجد أن أكثر المسائل تفجراً في هاتين المنطقتين هي الهجرة غير المسيطر عليها لناطقين بلغة واحدة هي إما الإنكليزية بالنسبة للمهاجرين إلى ويلز أو الروسية بالنسبة لأستونيا . ومع ذلك نجد ردود فعل مشابهة لدى سكان أكبر عدداً بكثير ، لا يبدو أن وجودهم اللغوي/ الثقافي مهدد بأي شكل كان لا الآن ولا لاحقاً . وأكثر الأمثلة سخفاً على ذلك هي الحركة التي أثارت ضجة سياسية في بعض الولايات في الولايات المتحدة الأميركية في أواخر الثمانينات لإعلانها أن اللغة الانكليزية هي اللغة الرسمية الوحيدة في الولايات المتحدة . إذ على الرغم من أن هجرة الناطقين باللغة الاسبانية في بعض أجزاء الولايات المتحدة هي من السعة بمكان لجعل التوّجه إلى جمهرتها بلغتهم الأصلية امراً مرغوباً ، فإن فكرة أن تكون ، أو احتمال أن تكون ، اللغة الانكليزية في الولايات المتحدة مهددة بالخطر إنما هو نوع من الهوس السياسي المجنون .

إن ما يغذي ردود الأفعال الدفاعية هذه ، سواء كانت ضد تهديد حقيقي أو وهمي ، هو خليط من حركات سكانية دولية والتحولات الاقتصادية - الاجتماعية الجوهرية ذات السرعة الفائقة والتي لم يسبق لها مثيل . ويمكننا أن نقدم كندا الفرنسية كصورة توضيحية لهذا الخليط من نزعة قومية بورجوازية صغيرة حادة مبنية على أساس اللغة وهلع كبير في المستقبل . فاللغة الفرنسية تبدو ظاهرياً بعيدة عن المخاطر ، إذ ينطق بها ربع سكان كندا باعتبارها لغتهم الأم ، وهذا يشكل جماعة تساوي نصف عدد مواطني كندا الناطقين بالانكليزية . وهي مدعمة بثنائية اللغتين الرسميتين للاتحاد ، وتسندها دولياً الثقافة الفرنسية وما يزيد على ١٣٠,٠٠٠ طالب في الجامعات التي تعتمد اللغة الفرنسية (١٩٨٨) . ومع ذلك فحالة النزعة القومية الكيبيكية هي حالة نزعة شعب يعاني تراجعاً متسارعاً أمام قوى تاريخية تهدد باكتساحه ، وحركة يعتبر نموّها ذاته ضعفاً كامناً أكثر مما هو نجاح[٢] . وفي الحقيقة فإن نزعة كيبيك القومية تخلت فعلياً عن الأقليات الواسعة الناطقة بالفرنسية من ساكني برونزيك وانتاريو ، كي تتمترس داخل مقاطعة ذات حكم ذاتي أو حتى انفصالية في كيبيك . ويتضح معنى قلق الكنديين بإيمانهم أن «تعدد الثقافات» الذي أصبح الآن رسمياً في كندا ، إنما هو مجرد مؤامرة تستهدف سحق المتطلبات الخاصة للفرانكوفونية بالثقل السياسي للتعدد الثقافي[٣] . وعزّز هذا الايمان تفضيل ٣,٥ مليون مهاجر بعد ١٩٤٥ ، بشكل باد للعيان ، تعليم أبنائهم اللغة الانكليزية التي تفتح ، في أميركا الشمالية ، آفاقاً مهنية أوسع بكثير من الفرنسية . ورغم ذلك فإن خطر الهجرة في كندا الناطقة بالفرنسية أقل ، ظاهرياً ، مما هو عليه في كندا

الناطقة بالانكليزية ، إذ لم يستوطن في كيبيك بين ١٩٤٧ حتى ١٩٧١ إلاّ حوالى ١٥٪ من الوافدين الجدد .

ومن الجلي ، أن ما يكمن وراء خوف الكنديين الفرنسيين وشعورهم بعدم الاستقرار ، هو الكارثة الاجتماعية التي يوضحها الانهيار المثير المفاجيء للكنيسة الكاثوليكية في مجتمع كان لآماد طويلة مجتمعاً محافظاً كاثوليكاً كهنوتياً زاخر التوالد ، لا بين المزارعين وحسب وإنما بين سكان المدن أيضاً . ويبدو أن التردد على الكنيسة خلال الستينات انخفض من أكثر من ٨٠٪ إلى ٢٥٪ . وأصبحت نسبة الولادة في كيبيك واحدة من أوطأ النسب في كندا(٤) .

ومهما يكن السبب الكامن وراء مثل هذه التحولات المريعة في العادات الكيبيكية المأثورة ، فلا بد له أن يخلق جيلاً مشوش الذهن . تواقاً للحصول على تطمينات جديدة عوضاً عن تلك المنهارة . وذهبت آراء إلى حد القول إن تنامي النزعة الانفصالية المكافحة إنما شكل البديل للكاثوليكية التقليدية المفقودة . وهذا التخمين ـ الذي يكاد لا يقوى على الإقناع بصحته أو بزيفه ـ لا يستبعده بأية حال شخص ، كذلك المؤلف الذي تمسك بالروح القومية الكفاحية الولزية اللاتقليدية ـ بل المناقضة كلياً للتقاليد بحبها للحانات والكحول - التي برزت بين جيل أكثر شباباً في جزء من شمال ويلز أقفرت فيه الكنائس ولم يعد الواعظ وطلبته الهواة يمثلون رأي الجماعة فيه ، وحيث أدى زوال الالتزام العام بالاعتدال إلى إبعاد أكثر الوسائل وضوحاً ، التي يظهر بها الأفراد انتماءهم إلى ثقافة متديّنة وإلى مجتمعها .

وطبيعي أن تزيد من حدة هذا التشوُّش حركة السكان الواسعة والتقلبات الاقتصادية التي لا ينأى بعضها عن الارتباط بنمو النزعة القومية المحلية(٥) . فنحن أينما عشنا في المجتمعات الحضرية نواجه أجانب : رجالاً ونساء مقتلعين من جذورهم يذكروننا بهشاشة أو بتيبس جذور عائلاتنا بالذات .

فما الذي يجمع ، إن كان هنالك جامع ، بين ردود الفعل الإثنية/ القومية هذه والتصاعد الأخير في أجزاء عديدة من الكرة الأرضية للأصولية التي وصفت بأنها تستهوي «أناساً لا يتحملون الوجود العشوائي والعرضي والظروف المبهمة ، و(لذلك) فهم غالبا ما يتجهون الى من يقدم لهم أكثر النظرات كمالاً وشمولية ومغالاة لفهم العالم»(٦) . وينظر للأصولية باعتبارها «متأثرة بردود الفعل دائماً ورجعية» و«تتطلب إدراك وجود قوة أو اتجاه أو عدو سواء كان حقيقياً أم عاملاً كامناً ينخر ويسحق ويهدد بالخطر حركة الانسان نفسه أو ما هو عزيز عليها» . وهذه «الأصول» التي تؤكدها الأصولية «تعود في منشئها دائماً كما يظن إلى مرحلة . . . مبكرة أصيلة ونقية من

مراحل التاريخ المقدس الخاص للشخص المعني» . «وتستخدم لوضع الحدود ، ولاستمالة أناس من النوع نفسه ، وإبعاد من هم من نوع آخر ، وللفرز عموماً» . وهي تطابق ملاحظة جورج سيمل (George Simmel)القديمة القائلة : «إن الجماعات ، وخاصة الأقليات المتصارعة . . غالباً ما ترفض تقرّب الطرف الآخر إليها أو التسامح معه ، إذ إن الطبيعة المغلقة للمعارضة التي تمارسها ، والتي لا تستطيع الاستمرار في كفاحها بدونها ستنطمس . . . وبعض الجماعات تذهب حتى إلى اعتبار أن من الحكمة وجود بعض الأعداء لكي تفعل وحدة أعضائها فعلها ، ولكي تبقى الجماعة واعية لهذه الوحدة باعتبارها مصلحة حيوية لها»(٧) .

ووجوه الشبه بين الأصولية وعدد من الظواهر الإثنية/ القومية واضح هنا ، خاصة عندما تكون الأخيرة مرتبطة ، أو تسعى لإقامة روابط ، مع جماعة - من معتقد ديني معين - كما هو الحال بين الأرمن (المسيحيين) في مواجهة الآذريين الاتراك (المسلمين) ، أو في المرحلة الحديثة من صهيونية الليكود في اسرائيل المتشبهة جداً بالعهد القديم والمختلفة جداً عن الايديولوجية العلمانية الاقتحامية ، بل وحتى المضادة للدين ، التي حملها مؤسسو الحركة(٨) . ولو أن زائراً من الفضاء الخارجي جاء إلينا لكان من المحتمل أن يرى الانعزال والصراع الإثني وكره الأجانب والأصولية كوجوه لظاهرة واحدة . ومع ذلك يوجد فارق هام . فالأصولية ، بصرف النظر عن الدين الذي تنتمي اليه ، تقدم برنامجاً مفصلاً ملموساً للأفراد وللمجتمع على حد سواء ، حتى وإن كان هذا البرنامج مختاراً من نصوص وتقاليد لا تبدو ملائمة لأواخر القرن العشرين . ولا يشكل لديها تحديد البديل للمجتمع الحالي المتفسخ الشرير قضية آنية . وهكذا تحجب النساء مجدداً عن الأنظار أو يقص شعر المتزوجات منهن ، ويعاقب السراق من جديد بقطع أيديهم وسيقانهم ، ويمنع الكحول وكل شيء آخر تحرمه الطقوس ، ويقوم القرآن أو الانجيل ، أو كل ما يشكل مرجعاً لخلاصة الحكمة الخالدة ، بتقديم الارشاد العملي والأخلاقي الكامل في كل المواضيع وكما يفسره أولئك الذين يمتهنون هذا العمل . أما الدعوة للانتماء الإثني أو اللغوي فإنها لا تقدم أي ارشاد للمستقبل مطلقاً . فهي مجرد احتجاج على الوضع القائم ، وبدقة أكثر ، على «الآخرين» الذين يهددون المجموعة المحددة إثنياً . وبعكس الأصولية ، التي مهما كانت ضيقة وانعزالية في دعوتها الحالية ، فإنها تستمد قوتها من ادعائها امتلاك الحقيقة الشاملة القابلة للتطبيق على الجميع ، فالنزعة القومية بتعريفها ذاته تستبعد من نطاقها كل من لا ينتمي إلى أمتها الخاصة ، أي الغالبية الواسعة من الجنس البشري . وأكثر من ذلك ، ففي الوقت الذي تستطيع الأصولية ، لحد ما على الأقل ، أن تتوسل بما بقي قائماً من العادات والتقاليد الأصيلة أو الممارسات الماضية كما تجسدها الممارسات الدينية ، فالنزعة القومية ذاتها (كما رأينا) إما أن تكون معادية لأساليب الماضي الحقيقية ، أو انها تنشأ على أطلاله .

ومن الناحية الأخرى تتمتع النزعة القومية بأفضلية على الأصولية ، إذ يمنحها غموضها نفسه وكذلك افتقارها لمحتوى برنامجي تأييداً شاملاً كامناً في جماعتها الخاصة . أما الأصولية فتبدو على العموم كظاهرة للأقلية فيما عدا المجتمعات التقليدية الأصيلة وردود فعلها ضد التأثير الأولي للتحديث . وهذه الحقيقة قد تحجب إما بقوة الأنظمة التي تفرضها على شعوبها سواء شاءت أم أبت (كما في ايران) أو بقدرة الأقليات الأصولية على القيام بتحشيد فعّال في النظام الديمقراطي للحصول على أصوات مؤثرة استراتيجياً . ولكن ربما يكون من المسلّم به أن «الغالبية المعنوية» في هذه الأيام لا تعني غالبية «انتخابية» حقيقية ، مثلما لا يعني «الانتصار المعنوي» (الطريقة التقليدية لتلطيف كلمة الهزيمة) انتصاراً حقيقياً . ومع ذلك فالانتماء الإثني قادر على تحشيد الغالبية الواسعة من الجماعة الإثنية بشرط أن تبقى دعوته غامضة بما فيه الكفاية أو خارجة عن الصدد . ولا شك أن أغلب اليهود غير الاسرائيليين في العالم يقفون «مع اسرائيل» وأن أغلب الأرمن يساندون انتقال ناغورنو -كاراباخ من اذربيجان إلى ارمينيا ، وأن أكثر الفلمنك يبذلون وسعهم لتجنب التكلم بالفرنسية . وبالطبع ، تنهار هذه الوحدة فور تعريف الهدف القومي ، لا بشكل عام وإنما بخصائص من شأنها إحداث انقسامات لا حول «اسرائيل» عموماً وإنما حول سياسات بيغن ، شامير أو شارون ، ولا حول «ويلز» عموماً وإنما مع سيادة اللغة الويلزية ، ولا على الانتماء الفلمنكي ضد الانتماء الفرنسي ، وإنما مع حزب قومي فلمنكي محدد(٩) . ويمكن ، إلى هذا الحد ، للحركات والأحزاب الملتزمة ببرنامج «قومي» محدد ، انفصالي في الغالب ، أن تكون على الأكثر إما معبرة عن مصالح فئوية أو أقلية ، أو أن تكون متقلبة وغير ثابتة سياسياً . وتوضح عدم الثبات هذا التغيرات السريعة في العضوية وفي النصيب الانتخابي للأحزاب الاسكتلندية والويلزية والكيبيكية وغيرها من الأحزاب القومية في السنوات العشرين الماضية . فمثل هذه الأحزاب ، كما هو الأمر دائماً ، تميل إلى أن تقرن نفسها بمفهوم الانفصالية الجماعية وبمشاعر العداء للآخرين «هم» وبـ«المجتمع المتخيل» ، هذه المشاعر التي قد تحس بها «أمتها» بشكل شامل ، ولكن من غير المحتمل إطلاقاً أن تكون هذه الأحزاب المعبر الوحيد عن مثل هذا الاجماع القومي .

إن تراجع الأهمية التاريخية للنزعة القومية يحجبه اليوم لا الانتشار المشهود للاضطرابات الإثنية/ اللغوية وحسب وإنما أيضاً الوهم اللغوي الناشىء عن حقيقة أن الدول كافة أصبحت رسمياً اليوم «أمماً» ، رغم أن العديد منها لا يجمعها جامع مع ما يفهم عادة باصطلاح الدولة - الأمة . وبذا فإن جميع الحركات الساعية للحصول على الاستقلال تعتقد أنها تنشىء أمماً ، حتى وإن كان من الجلي أنها لا تفعل ذلك . وسوف ترتدي كل الحركات ، الناشطة من أجل مصالح إقليمية أو محلية أو حتى طائفية ، ضد

المركزية وبيروقراطية الدولة لباس القومية الرائج إن كان ذلك باستطاعتها . وبذلك تبدو الأمم والنزعة القومية أكثر تأثيراً وحضوراً من حقيقة واقعهما . فمثلاً تخطط آروبا (*) للانفصال عن بقية جزر الهند الغربية الهولندية لأنها لا تريد الانضمام إلى كوراساو(*) . فهل يجعل ذلك أمة منها أو من كوراساو أو سورينام التي تتمتع بعضوية الأمم المتحدة؟ ومن حسن حظ أهالي منطقة كورنويل(**) أن يكون باستطاعتهم تلوين أسباب استيائهم الإقليمي بألوان التقاليد السلتية الجذابة ، الأمر الذي يجلب الانتباه أكثر إليهم ، رغم أن هذه التقاليد ادت بالبعض منهم إلى اعادة اختراع لغة لم ينطق بها أحد لمدة ٢٠٠ سنة ، ورغم كون التقليد الشعبي العام الوحيد ذي الجذور الأصلية في البلاد هو الطائفة الميثودية الويزلية (Wesleyan Methodism) (***) . وهم اكثر حظاً من منطقة مرسيسايد (Merseyside)(****) التي تواجه ضرباً موجعاً لمصالحها المحلية يساوي ضرب مصالح كورنويل إن لم يزد عنها . فهي لا تقدر على التحشيد للدفاع عن هذه المصالح إلاّ عن طريق ذكرى البيتلز (الخنافس) أو ذكرى أجيال من ممثلي كوميديا الأطباق والتقاليد الفخورة لفريقيها المتنافسين في كرة القدم التي لا بد من ربطها بالحذر من أي شيء يذكّر سكانها بشكل واضح باللونين البرتقالي والأخضر الداعيين لانقسامهم . فمرسيسايد لا يمكنها أن تنفخ بوقاً قومياً بينما بمقدور كورنويل أن تفعل ذلك . ولكن ، هل أن الأوضاع المثيرة للاستياء في منطقة ما تختلف جوهرياً عن تلك التي تفعل الفعل نفسه في مناطق أخرى؟

إن تصاعد الاضطرابات الانفصالية الإثنية يعود جزئياً في الواقع إلى حقيقة أن مبدأ إقامة الدولة منذ الحرب العالمية الثانية لا يشبه ، على عكس ما يعتقد عادة ، المبدأ الذي برز بعد الحرب العالمية الأولى ولا علاقة له بتقرير المصير القومي الولسوني(*****) Wilsonian national self-determination) . إذ عكس هذا المبدأ ثلاث قوى هي إزالة الاستعمار الكولونيالي والثورة وبالطبع تدخل القوى الخارجية . وبما أن أكثر من نصف الدول القائمة حالياً تبلغ من العمر أقل من أربعين عاماً فإن هذا يحد بشكل جدي من انتشار «مبدأ الانتماء القومي» التقليدي .

ومفهوم إزالة الاستعمار كان يعني إجمالاً إقامة دولة مستقلة في مناطق خاضعة للإدارة الاستعمارية ضمن حدود هذه المناطق . ومن الواضع أن رسم هذه الدول تم دون

(*) جزر في البحر الكاريبي ، سورينام ، غيانا الهولندية سابقاً (المترجم) .

(**) منطقة في جنوب غرب انكلترا .

(***) طائفة بروتستانتية قادها الأخوان ريتشارد وجون ويزلي عام ١٧٢٩ .

(****) منطقة في غرب انكلترا .

(*****) نسبة الى ويدرو ولسن ، رئيس الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى .

الرجوع إلى سكانها ، وأحياناً حتى دون معرفتهم ، وبالتالي فليس له أي مغزى قومي ولا حتى أهمية قومية جنينية بالنسبة لسكانها باستثناء أقلية من المثقفين المحليين الذين تعلموا في المؤسسات الكولونيالية وتبنوا التقاليد الغربية . وهؤلاء لا يشكلون عموماً إلاّ حجماً صغيراً وضيقاً . وفي أماكن أخرى حيث كانت هذه المناطق صغيرة ومتباعدة ، كما هو الحال في الارخبيلات المستعمرة ، جرى ضمها لبعضها أو تقسيمها وفقاً للمصلحة أو السياسات المحلية . ومن هنا جاءت الدعوات المستمرة ، الخائبة في نهاية المطاف ، لقادة مثل هذه الدول الجديدة للتغلب على النزعات «القبلية» و«الجماعية» أو على أية قوة تنسب لها مسؤولية عدم شعور سكان جمهورية معينة بانتمائهم قبل كل شيء لهذه الجمهورية بدلاً من انتمائهم إلى جماعة أخرى .

وباختصار فإن دعوة أغلب هذه «الأمم» و«الحركات القومية» كانت بالضد من النزعة القومية التي تسعى للربط بين أولئك الذين لهم نفس الاثنية واللغة والثقافة والماضي التاريخي وغير ذلك . فهذه الدعوة كانت في الواقع الفعلي **أممية** - وتتجلى أممية قادة وكوادر حركات التحرر القومية في العالم الثالث بصورة واضحة حيثما قامت مثل هذه الحركات بدور قيادي في تحرير أقطارها ، وأقل وضوحاً في الأقطار التي جرت إزالة الاستعمار فيها من فوق . وفي فترة ما بعد الاستقلال ، يصبح انهيار ما كان يفعل ، أو يبدو أنه يفعل ، كحركة موحدة للشعب ، أكثر إثارة . وأحياناً تتصدع وحدة الحركة قبل الاستقلال ، كما حصل في الهند .

ولكن الأكثر شيوعاً هو أن ينشأ التوتر بين الأطراف المكونة لحركة الاستقلال بعد فترة وجيزة من نيله (كما حصل في الجزائر بين العرب والبربر) ، توتر بين أناس مساهمين في نشاط الحركة وآخرين غير ملتزمين ، أو بين العلمانية اللاطائفية المتحررة للقادة وبين مشاعر الجماهير . ومهما يكن من أمر ، ففي الوقت الذي يكون طبيعياً أن تجذب جل الانتباه حالات تجزأت فيها دول متعددة الإثنيات ومتعددة الجماعات ، أو أنها قريبة من الانقسام - مثل تقسيم شبه القارة الهندية عام ١٩٤٧ ، وانفصال الباكستان ، ومطالب التاميل للانفصال عن سري لانكا - ينبغي أن لا ننسى أبداً أن هذه هي حالات خاصة في عالم القاعدة فيه هي وجود دول متعددة الإثنيات ومتعددة الجماعات . ويبقى صحيحاً في الجوهر ما كتب قبل ما يقرب من ثلاثين عاماً مضت :

«لم تتجزأ البلدان التي تضم عدة جماعات ذات لغة وثقافة خاصة بكل منها ، كما هو الحال في أغلب البلدان الافريقية والاسيوية ، كما لم تتوحد تلك البلدان التي ضمت قسماً من جماعة ناطقة بلغة واحدة ، كما هو الحال بالنسبة للبلدان العربية وشمال أفريقيا»(١٠) .

وأخيراً ، فإن تدخّل القوى الخارجية كان بكل وضوح لا قومياً ، سواء بدوافعه أم بأثره ، باستثناء الصدف البحتة . وهذا جلي بدرجة لا تحتاج الى توضيح . ومثل ذلك ، على أية حال ، كان وقع الثورة الاجتماعية رغم أنه أقل تأثيراً . فالثوار الاجتماعيون كانوا واعين بشدة لقوة النزعة القومية وملتزمين فكرياً بالاستقلال القومي ، حتى عندما لم يكن مطلوباً فعلياً ، كما في حالة السلافيين اللوساتيين الذين تتراجع لغتهم ببطء بالرغم من الجهد المثير للإعجاب لجمهورية المانيا الديمقراطية في دعمها . والشكل الوحيد للترتيبات الدستورية التي اهتمت بها الدول الاشتراكية بجدية منذ ١٩١٧ هو صيغ الفيدرالية القومية والاستقلال الذاتي . وفي الوقت الذي كانت النصوص الدستورية الأخرى - إن وجدت - قومية بحتة لفترات طويلة ، كان للاستقلال الذاتي وجود عملي حقيقي . ومهما يكن من أمر فعندما لا تقرن هذه الأنظمة نفسها مع أي من القوميات(١١) المكوّنة لها ، على الصعيد النظري على الأقل ، وعندما تعتبر مصالح كل من هذه القوميات ثانوية بالنسبة لهدف مشترك أعلى ، تكون هذه الأنظمة غير قومية .

وبالتالي ، إذ نلقي نظرة كئيبة إلى الماضي ، نجد أن إنجازاً عظيماً حققته الأنظمة الشيوعية في البلدان متعددة القوميات حين قلصت الآثار الكارثية للنزعات القومية الموجودة داخلها . فالثورة اليوغسلافية نجحت في منع القوميات داخل حدود دولتها من ذبح بعضها لمدة أطول بالتأكيد تقريباً من أي وقت مضى في تاريخ هذه القوميات . ورغم أن هذا الإنجاز يتهاوى مع الأسف الآن ، لم يؤدّ التوتر القومي حتى نهاية ١٩٨٨ إلى أية حالة وفاة(١٢) ، على عكس اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية حيث ساعدت شفافية العلنية على كشف الإمكانيات لتمزّقه القومي الذي جرى منعه لفترة طويلة (ما عدا فترة الحرب العالمية الثانية) . وفي الواقع ، فإن «التمييز» أو حتى «الاضطهاد» الذي يحتج عليه دعاة مختلف القوميات السوفييتية في الخارج ، هو أقل بكثير مما كان متوقعاً من عواقب سقوط السلطة السوفييتية . فمعاداة السامية السوفييتية الرسمية التي كان من الممكن ملاحظتها دون شك منذ تأسيس دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ يجب قياسها بالارتباط مع صعود معاداة السامية على الصعيد الشعبي منذ أن أصبح التحشيد السياسي مسموحاً به مجدداً (حتى للرجعيين) ، ناهيك عن مذابح اليهود التي قامت بها على نطاق واسع عناصر محلية في دول البلطيق وأوكرانيا عند زحف الالمان قبل أن تبدأ عملية الالمان المنهجية في قتل اليهود . ويمكن حقاً أن يقال إن موجة الاضطرابات الإثنية أو الإثنية الصغرى (Mini-ethnic)هي رد على المبادىء اللاقومية (Non-national)أو المبادىء غير المبنية على النزعة القومية (Non-nationalist)لتشكيل الدول في الجزء الأعظم من عالم القرن العشرين . وهذا لا يعني أن مثل ردود الأفعال الإثنية هذه تقدم ، بأي مفهوم كان ، مبدءاً بديلاً عن إعادة البناء السياسي للعالم في القرن الواحد والعشرين .

وتؤكد هذا ملاحظة ثالثة ، ذلك أن «الأمة» اليوم ، كما يتضح للعيان ، تخوض عملية فقدان جزء مهم من وظائفها القديمة ، هو تكوين «اقتصاد قومي» مسيّج بحدود أراضيها وكأنه مجمع كتل بناء في «الاقتصاد العالمي» الأوسع ، على الأقل في المناطق المتطورة من الكرة الأرضية . وقد تأثر سلباً دور «الاقتصاد القومي» منذ الحرب العالمية الثانية خاصة في الستينات ، وحتى جرى التشكيك بهذا الدور بعد التحولات الكبرى في تقسيم العمل الدولي التي تكونت وحداتها الأساسية من المؤسسات متعددة القوميات أو فوق القومية ذات الحجوم المتباينة ، ومع التطور المتقابل للمراكز والشبكات العالمية للمعاملات الاقتصادية التي نشأت ، لأسباب عملية ، خارج سيطرة حكومات الدولة . ونما عدد **المنظمات العالمية المتكوّنة من عدة حكومات** (Intergoverenmental international or-ganization) من ١٢٣ عام ١٩٥١ إلى ٢٨٠ عام ١٩٧٢ الى ٣٦٥ عام ١٩٨٤ .كما نما عدد المنظمات غير الحكومية من ٨٣٢ إلى ٢١٧٣ عام ١٩٧٢ وإلى أكثر من الضعف ٤٦١٥ في السنوات الاثنتي عشر التالية(١٥) . وربما يكون «الاقتصاد القومي» الوحيد الفعّال في أواخر القرن العشرين هو الاقتصاد الياباني .

ولم يحل محل الاقتصاديات القومية القديمة (المتطورة) باعتبارها كتل البناء الرئيسية للنظام العالمي إلا جمعيات أو اتحادات أكبر للدول القومية مثل المجموعة الاقتصادية الاوروبية ، ومؤسسات عالمية تدار جماعياً مثل صندوق النقد الدولي ، حتى وإن كان ظهور هذه المؤسسات من الاعراض الدالة على تراجع عالم «الاقتصاد القومي» . وتقع أجزاء هامة من نظام العمليات الاقتصادية العالمية خارج أية سيطرة كانت ، مثل سوق الدولار الاوروبي .

وقد أصبح ذلك ممكناً بالطبع ، بسبب الثورات التكنولوجية في النقل والاتصالات ، وكذلك بسبب الفترة الطويلة للانتقال الحر لعوامل الانتاج على منطقة شاسعة من الكرة الأرضية الذي تطور منذ الحرب العالمية الثانية ، وأدّى أيضاً إلى الموجة الكبيرة لهجرة السكان بين الأمم وعبر القارات ، وهي أوسع الموجات منذ عقود ما قبل ١٩١٤. وبالمناسبة فاقمت هاتان العمليتان الاحتكاك بين الجماعات ، وعلى وجه الخصوص بشكل احتكاك عنصري ، وصنعت عالماً من أراض قومية يعيش فيها غرباء بدلاً من سكانها الأصليين الذين «تعود» لهم هذه الأراضي حصراً . وهذا خيار أقل واقعية حتى بالنسبة للقرن الحادي والعشرين مقارنة بالقرن العشرين . ونحن نعيش في الوقت الحاضر عبر جمع غريب بين تكنولوجيا أواخر القرن العشرين ، وتجارة القرن التاسع عشر الحرة وانبعاث نمط من المراكز أو الثغور البينية المميزة للتجارة العالمية في العصور الوسطى . إذ انتعشت دول المدينة الواحدة مثل هونغ كونغ وسنغافورة . ويتضاعف عدد «المناطق

الصناعية» الحرة داخل الدول القومية ، ذات السيادة ، كما هو الحال مع حقول فولاذ هانسياتك (Hanssseatic Steelyards)وملاذات الضرائب خارج الحدود في جزر لا قيمة لها لولا أن وظيفتها الوحيدة هي بالضبط إبعاد العمليات الاقتصادية عن سيطرة الدول القومية . إن ايديولوجية الأمم والنزعة القومية لا تتفق مع أي من هذه التطورات .

ولا يعني هذا أن الوظائف الاقتصادية للدول تقلصت أو أنها ستضمحل . بل بالعكس فإنها نمت في الدول الرأسمالية وغير الرأسمالية على السواء ، على الرغم من الميل في الثمانينات في المعسكرين ، لتشجيع مؤسسات القطاع الخاص والمؤسسات غير التابعة للدولة . وبمعزل عن الأهمية المستمرة لتوجيه وتخطيط وإدارة الدولة ، حتى في بلدان مكرّسة نظرياً لليبرالية الجديدة ، فإن ما يمثله مجرّد حجم العوائد والمصروفات العامة في اقتصاديات الدول ، وقبل كل شيء دورهما المتنامي كعوامل لإعادة توزيع جوهري للدخل الاجتماعي عن طريق آليات ضرائبية وتخفيضات للخدمات الاجتماعية ، ربما جعل سن الدولة القومية عاملاً مركزياً في حياة سكان العالم اكثر من السابق . والاقتصاديات القومية مهما تأثرت سلباً بالاقتصاد متعدد القوميات ، فإنها تتعايش وتتداخل معه .

ورغم ذلك ، «فالاقتصاد القومي» القديم لم يعد كما كان باستثناء الاقتصاديات التي أحكمت العزلة على نفسها من جهة (وما أكثر هذه الاقتصاديات التي تخلت عن هذه العزلة بعدما بدا أن بورما تدرس عودتها للعالم من جديد) وربما اليابان من الجهة الأخرى . فحتى الولايات المتحدة الأميركية التي شعرت في الثمانينات أنها ما تزال شاسعة ومسيطرة لدرجة يمكنها معها معالجة مشاكلها الاقتصادية دون إبداء أي اهتمام بالآخرين ، أدركت ، في نهاية ذلك العقد ، أنها «تنازلت عن الكثير من السيطرة على اقتصادها للمستثمرين الأجانب . . . الذين يتمتعون الآن بالقوة الكافية للمساعدة في المحافظة على استمرارية نمو اقتصادها أو على دفعه إلى الركود» (وول ستريت جورنال ، ٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ ، الصفحة الأولى) . وبقدر ما يتعلق الأمر بالدول الصغيرة كافة وبجميع الدول ذات الحجم المتوسط تقريباً فاقتصادياتها ببساطة لم تعد مستقلة بالقدر الذي كانت عليه في وقت مضى .

وتطرح ملاحظة ثالثة نفسها أيضاً ، ذلك أن الصراعات السياسية الأساسية التي من شأنها أن تقرر مصير العالم اليوم ، تكاد أن لا تكون على علاقة بالدولة - الأمة . فطوال نصف قرن ، لم يظهر للوجود نظام دولة عالمي كما كان النمط الأوروبي في القرن التاسع عشر ، بل عالم ذو قطبين منظم حول قوتين عظميين بالأساس .

فعالم ما بعد ١٩٤٥ لم يكن موحداً سياسياً ، وإنما كان ذا قطبين ومنظماً حول قوتين

عظميين يمكن وصفهما كأمم عملاقة ، ولكنهما لم تكونا بالتأكيد جزءاً من نظام دولة عالمية كما كان الأمر في القرن التاسع عشر أو ما قبل ١٩٣٩ .وفي أفضل الأحوال فإن طرفاً ثالثاً من الدول ، سواء كان منحازاً لدولة عظمى أو غير منحاز ، تسنى له أن يعمل ككابح لأفعال الدولة العظمى ، رغم عدم وجود دليل قوي يشير إلى أنه قام بذلك بشكل مؤثر في السنوات الأربعين الأخيرة . وأكثر من ذلك ، وبقدر ما يتعلق الأمر بالولايات المتحدة (وربما صح هذا أيضاً كأثر مندثر على اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية قبل عهد غورباتشيف) كان الصراع الأساسي عقائدياً إذ جرت مساواة انتصار الايديولوجية «اليمينية» بسيادة القوة العظمى المعنية . أما سياسات عالم ما بعد ١٩٤٥ ، فإنها كانت أساساً سياسات ثورة وثورة مضادة ، وتداخل قضايا قومية للتأكيد فقط على الموضوع الرئيسي أو لزعزعته . ويعترف الجميع بوجود علائم ، في أواخر الثمانينات ، تشير إلى انهيار هذا النموذج ، وما سبب ذلك إلاّ لأن القوتين العظميين بدأتا تضعفان اقتصادياً إلى درجة كبيرة يصعب معها الحفاظ على أدوارهما السابقة ، ولأن نموذج عالم قسمته ثورة اكتوبر لم تعد له سوى علاقة بسيطة بحقائق أواخر القرن العشرين . ومن المحتمل أن ينشأ من جديد ، في الوقت المناسب ، نظام عالمي اكثر تعددية . ومع ذلك فمن غير المحتمل ، حتى ضمن مثل هذا النظام ، أن يكون دور الأمم مركزياً لأن اللاعبين الرئيسيين في مثل هذه اللعبة سيكونون وحدات أكبر بكثير من الدول التي كان مقدراً أن تقيمها الحركات الانفصالية والقومية التي ميزت أواخر القرن العشرين .

دعونا نفترض لغرض النقاش مثلاً أن شكلاً جديداً من «أوروبا الأمم المنفصلة» (Eu-rope of Nations)نشأ بحسب مفهوم ولسن ، وكذلك آسيا أمم وافريقيا أمم (أما أفق أميركا اللاتينية في وجود أمم ذات إثنية/ لغة خاصة فأضيق إلى حد كبير) . عندها ستتقلص اسبانيا بانفصال أوسكادي (Euskadi)وكاتالونيا ، وبريطانيا بانفصال سكوتلاندا وويلز ، وفرنسا بانفصال كورسيكا ، وستصبح بلجيكا بلدين . وإن بعدنا نحو الشرق فإن دول دائرة التأثير السوفييتية الحالية ستسلك طريقها الخاص . وربما ينفصل السلوفاك عن التشيك ويعاد تقسيم البلقان بين السلوفيين والكروات والصرب وألبانيا المتوسعة وتشكيل دول منها . وتنبثق من جديد على طول البلطيق استونيا ولاتفيا ولتوانيا كدول مستقلة . فهل من الممكن طرح افتراض جدي بأن عملية بلقنة كهذه على نطاق عالمي يمكنها أن تقدم نظاماً سياسياً مستقراً أو دائماً؟ وفي الواقع ، فإن أول ما ستقوم به أغلب هذه الدول الاوروبية المفترضة ، هو ، بالتأكيد تقريباً ، تقديم طلب الانتماء الى المجموعة الاقتصادية الاوروبية التي ستحد من جديد من حقوقها في السيادة وإن كان هذا التحديد سيتم بأسلوب مختلف عن وضعها السابق . إذ على الرغم من الحاح الجنرال ديغول على تشكيل المجموعة الاقتصادية الاوروبية كتحالف لأمم ذات سيادة ، فإن منطق التكامل الاقتصادي دفع بالمجموعة الى شكل متزايد من المؤسسات فوق القومية .

وباختصار ، فحتى لو قام نظام عالمي متعدد الأطراف حقاً تحت سيطرة أوليغاركيةفعالة من الدول المهمة ، كما كان التصور داخل مجلس الأمن في بداية تشكيله ، فإن هذا النظام لن يكون عالمياً تقوم فيه أغلب الأمم والدول القومية بدور ذي شأن .

وتعكس النزعة القومية ، كما يمكننا أن نتوقع ، شيئاً يشبه أزمة الايديولوجية الولسنية - اللينينية القديمة وبرنامجها ، تلك الأزمة التي يعود سببها الى فشلها السياسي وإلى التناقص الحاد في تطابق «الأمة» و«دولة - الأمة» مع التركيب السياسي والاقتصادي للكرة الأرضية . والنزعة القومية ، لا تعني شيئاً دون إقامة الدولة - الأمة مهما كانت قوة الانفعال للوجود في «الجماعة المتخيلة» وعالم من دول من هذا القبيل ، يناسب المقاييس الإثنية/ اللغوية الحالية للانتماء القومي ، لم يعد أفقاً ممكناً اليوم . وهكذا ، فإن اتفقت كلتا الحكومتين في دبلن ولندن ، وهذا أمر محتمل ، على رغبتهما (النسبية) في إقامة إيرلندا موحدة واحدة ، فستجد قلة ، حتى في الجمهورية الايرلندية ، أن هذا الاتحاد ليس إلا اختياراً سيئاً من حلول سيئة . وبالمقابل ، فلو توافر ظرف لايرلندا الشمالية لتعلن استقلالها عن بريطانيا وايرلندا على السواء فسيعتبر أغلب البروتستانت في ايرلندا الشمالية رفض البابا النهائي أقل الشرور . وباختصار ، فمن الممكن أن نقول ، إن حفنة من المتطرفين سيعتبرون هذا الانجاز في تقرير المصير القومي/ الجماعي أفضل بقليل من الوضع القائم غير المرضي جداً .

وازداد ، إلى درجة لا يحتاج إلى اهتمام للتذكير به ، عدد الحركات القائمة في الوقت الحاضر التي تخلت ، في التطبيق العملي ، عن تطلعاتها لدولة مستقلة تماماً كهدف نهائي لها ، في أوروبا على أية حال ، الموطن التقليدي لمبدأ الانتماء القومي . فهنا تبدو أغلب هذه الحركات كردود أفعال للمركزية ـأي لبعدها - عن سلطة الدولة الاقتصادية والثقافية وضد البيروقراطية ، بينما تعبر في حالات أخرى عن استياء متنوع محلي أو طائفي جزئي (Sectional)بإمكانه أن يغلف نفسه بلافتات ملونة[١٦] .

ومما له مغزاه أن الدول المهزومة في الحرب العالمية الثانية ، التي فرضت عليها درجة كبيرة من توزيع السلطات ، كرد فعل للمركزية الفاشية كما يظن ، تفتقر لأغلب الحركات الانفصالية التي عرفتها بقية أوروبا الغربية ، رغم أن بافاريا وصقلية ما تزالان تشكلان أرضية واضحة خصبة لمثل هذه الحركات مثل سكوتلاندا والأجزاء الناطقة بالفرنسية في منطقة الجورا البرنيه (Bernese Jura) . وفي الحقيقة ، كانت الحركة الانفصالية التي نشأت في صقلية بعد ١٩٤٣ قصيرة العمر ، رغم أن قلة ما زالت تحزن على زوالها باعتباره «نهاية الأمة الصقلية»[١٧] . وهذه الحركة اغتيلت بتشريع ١٩٤٦ للاستقلال الاقليمي .

وليس هذا مستغرباً ، إذ إن أشكال الدفاع التقليدي ضد اقتراب الحداثة المتسارع لم يبقَ منها الكثير بعد العقود الأوروبية منذ ١٩٥٠ ، وهي أكثر العقود ثورية في تأريخ العالم الاقتصادي . إن بعض الطبقات المتوسطة الاقليمية كانت تأمل ، في وقت ما ، الاستفادة من النزعة القومية اللغوية ، ولكنها لا تستطيع أن تتوقع منها اليوم أكثر من منافع اقليمية قليلة . ففي أوروبا الغربية ، وكالعادة ، فإن انهيار الآمال والمطامح الأكبر إلى جانب أزمات سلطة الدولة - الأمة الكبيرة ، سواء كانت حقيقية أم ظاهرية ، هو الذي سمح للنزعة القومية بملء الفراغ في نفوس المثقفين والمناضلين ولتكون بديلاً عن الأحلام المفقودة . وهي أحياناً تبدو أكثر من ذلك بقليل ، كما كان الحال للرواج الموقت لـ«اوكسيتانيا» في فرنسا في السبعينات ، وتحول عدد من مثقفي اليسار القديرين إلى النزعة القومية السكوتلاندية في العقد نفسه ، والانشغال الفائق بما زعم كونه الهوية القومية الفالنسية التي عرفت في بدايات الثمانينات بين مثقفي المشرق الاسباني . وتمثل النزعة القومية أحياناً استياءً شعبياً أكثر خطورة وسعة مثل الانعطاف المتجدد للنزعة القومية السكوتلاندية في أواخر الثمانينات ، وهو ببساطة رد فعل على حد سواء لحكومة مشكلة من مختلف البريطانيين تدعمها أقلية بسيطة فقط من السكوتلانديين ، ولحزب معارض عاجز سياسياً ومشكل من مختلف البريطانيين .

ومع ذلك ، فأكثر ما يثير الانتباه في الإضطرابات التي تثيرها النزعة القومية السياسية في البلدان الغربية ، هو عدم استقرارها وعدم دوامها إذا ما قورنت بقوة واستقرار المشاعر تجاه الهوية القومية التي تدعي هي التعبير عنها . ويتضح هذا إذا ما تتبعنا المصائر المتباينة للأحزاب القومية السكوتلاندية والويلزية ، أو مصائر بعض الكيانات المعادية للأجانب مثل الجبهة القومية الفرنسية . إذ تشير التقلبات في تأييد السكوتلانديين للنزعة القومية السياسية السكوتلاندية ، إلى أن مفهوم الهوية السكوتلاندية ، والانفصال عن الانكليز ، والنقمة على انكلترا تراوحت بين الصعود والهبوط بشكل غير منهجي منذ الحرب الأخيرة . ولكن لا يتوافر دليل على تغير مشاعر السكوتلانديين في هذه المجالات .

ويمكننا أيضاً أن نستشف أزمة في الوعي القومي لدى الأمم القديمة ولأسباب متشابهة . فهذا الوعي وجد مكانه ، عند انبثاقه في اوروبا القرن التاسع عشر ، في ركن من أركان المربع الموصوف بالنقاط الأربعة : الشعب ـ الدولة ـ الأمة ـ الحكومة . وتطابقت هذه العناصر الأربعة نظرياً - وكما قال هتلر (حيث نعني كلمة Volk في الألمانية «الشعب» و«الأمة» على السواء) إن المانيا مؤلفة من «شعب واحد (أو أمة واحدة) ، دولة واحدة ، زعيم واحد» (Ein Volk, ein Reich, ein Führer) . وعملياً كانت أفكار الدولة والحكومة تميل إلى تعريف نفسها بمقاييس سياسية نموذجية للفترة الممتدة منذ عصر الثورات العظيمة في القرن الثامن عشر عدا فكرة «الشعب» و«الأمة»

اللتين وضعت لهما مقاييس ما قبل سياسية (Prepolitical)ساعدت في خلق المجتمع المتصور والمتخيل . وكانت السياسة تميل باستمرار لاحتواء واعادة صياغة مثل هذه العناصر السياسية البدائية لخدمة أغراضها الخاصة . واعتبر الربط العضوي بين العناصر الأربعة امراً مفروغاً منه . ولكن هذا لم يعد ممكناً في الدولة - الأمة الكبيرة التي مضى على تأسيسها وقت طويل .

ويمكن توضيح ذلك باستفتاء للرأي العام أجري في الجمهورية الاتحادية الالمانية عام ١٩٧٢[١٨] . ويمكننا الاعتراف بأن هذه حالة قصوى إذ إن المانيا انتقلت من أكبر وحدة سياسية شاملة نظرياً لألمانيا أثناء حكم هتلر إلى وضع تتعايش فيه دولتان على الأقل ، واستطاعت كل منهما ادعاء أنها كل الأمة الألمانية أو جزء منها . ومهما يكن من أمر فهذا الوضع وحده يسمح لنا أن نستشف عدم التوثق والغموض في أفكار أغلب المواطنين عندما يفكرون بـ«الأمة» .

كان أول شيء برز في هذا الاستفتاء هو عدم التوثق البالغ ، إذ اعتبر ٨٣٪ من سكان المانيا الغربية أنهم يعرفون ما هي الرأسمالية و٧٨٪ لم يكن لديهم شك في معرفتهم الاشتراكية ، ولكن ٧١٪ فقط غامروا بإعطاء رأي حول «الدولة» ولم تكن لدى ٣٤٪ أية فكرة عن كيفية تعريف «الأمة» أو وصفها . وكان عدم التوثق أكبر بين الأقل ثقافة ، إذ شعر ٩٠٪ من الألمان ، الذين أنهوا الدراسة الثانوية ، أن لديهم اطلاعاً على المصطلحات الأربعة ، ولكن ٥٤٪ من الألمان ممن لم يتأهلوا (غير الماهرين) الحاصلين على الدراسة الابتدائية شعروا أنهم يعرفون ما تعني «الدولة» ، و٤٧٪ فقط شعروا أنهم يعرفون شيئاً عن «الأمة» . وبرز عدم التوثق هذا بالضبط من تحطم التطابق القديم بين «الشعب» و«الأمة» و«الدولة» .

وعندما سئلوا هل هناك فرق بين الأمة والدولة أم أن المصطلحين سواء ، أعطى ٤٣٪ من الألمان الغربيين - ٨١٪ من بين أكثرهم ثقافة - الرد الواضح بأنهما لا يعنيان الشيء نفسه نظراً لوجود دولتين المانيتين متعايشتين . ولكن ٣٥٪ كانوا يعتقدون أن الأمة والدولة لا يمكن الفصل بينهما . وكان منطقياً جداً أن يستنتج ٣١٪ من العمال (٣٩٪ ممن تبلغ أعمارهم دون الاربعين) أن جمهورية المانيا الديمقراطية تشكل الآن أمة مختلفة لأنها دولة مختلفة . ولنلاحظ أيضاً أن الجماعة التي كان لها أقوى القناعات بتطابق الدولة والأمة - ٤٢٪ - كانت من العمال الماهرين ، والمجموعة ذات القناعة الأقوى أن المانيا مكونة من أمة واحدة منقسمة إلى دولتين هي المصوتون للاشتراكيين الديمقراطيين ، إذ حمل ٥٢٪ منهم هذا الرأي مقابل ٣٦٪ من المصوّتين للديمقراطيين المسيحيين . ويمكن للمرء أن يقول إن مفهوم القرن التاسع عشر التقليدي عن «الأمة» ، وبعد قرن من عملية توحيد المانيا ، ما زال باقياً عند الطبقة العاملة بشكل أقوى من غيرها .

وإن دل هذا على شيء ، فهو يدلّ على أن فكرة «الأمة» ما أن تستخرج ، كما يستخرج الحلزون ، من صدفة «الدولة - الأمة» حتى تظل مترجرجة الشكل . وهذا لا يعني طبعاً أن الألمان كفوا عن الاعتقاد بأنهم «ألمان» . ولكن ما هم غير متوثقين منه ، وهم على حق ، هو المضامين السياسية وغيرها «للانتماء الالماني» (الجرماني Ger-manness) . ويمكن الشك في أن إجراء استفتاءات مشابهة في «دولة ـ الأمة» التاريخية الأخرى سوف تنتج عنه ردود مشوشة مشابهة . فما هي العلاقة مثلاً بين «الانتماء الفرنسي» **والفرانكوفونية** (وهو اصطلاح لم يظهر إلاّ مؤخراً ـ وقد سجل للمرة الأولى عام ١٩٥٩)؟ فعندما خاطب الجنرال ديغول سكان كويبك باعتبارهم فرنسيي الخارج ، كان ، سواء قصد ذلك أم لا ، على خلاف كلي مع (ما رأينا) من تعريف تقليدي ، لا لغوي ، للانتماء الفرنسي . وبدوره ، فالتفكير القومي الكويبكي «تخلى إلى هذا الحد أو ذاك عن مصطلح **الوطن** (La Patrie)وأريك نفسه ، عوضاً عن ذلك ، في نقاش لا نهاية له حول مزايا ومثالب مصطلحات من قبيل **أمة وشعب ، مجتمع ودولة**»[١٩] أما «الانتماء البريطاني» (Britishnesss)فكان حتى الستينات وفق القانون والإدارة ، مسألة بسيطة تعني أن يكون المرء مولوداً لأبوين بريطانيين أو على أرض بريطانية أو متزوجاً من مواطن (أو مواطنة) بريطاني أو حاصلاً على الجنسية البريطانية . ولكنه اليوم صار أبعد ما يكون عن البساطة .

كل هذا لا يعني أن النزعة القومية ليست منتشرة جداً في السياسات العالمية اليوم ، أو أنها أقل وجوداً عما كانت عليه في زمن مضى . إن ما نناقشه بالأحرى هو أنها ، بالرغم من انتشارها الأكيد ، أصبحت **أقل أهمية تاريخياً** . فهي لم تعد كما كانت برنامجاً سياسياً شاملاً ، كما يمكن أن يقال عما كانت عليه في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . وهي في أحسن الأحوال عامل تعقيد أو عامل مساعد للتطورات الأخرى . ولا يصعب التصور أن يقدم تاريخ عالم القرن التاسع عشر المتمركز حول أوروبا باعتباره عالم «بناء الأمم» كما فعل والتر بيجوت (Walter Bagehot)فما زلنا نقدم بهذه الطريقة تاريخ الدول الأوروبية الرئيسية التي قامت في أوروبا بعد ١٨٧٠ ، مثل عنوان كتاب أوجين فيبر (Eugen Weber) **«من فلاحين إلى فرنسيين»**[٢٠] . فهل يحتمل أن يكتب أحد التاريخ العالمي لأواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين بمثل هذه الصياغة؟ إن هذا غير ممكن أبداً .

وعلى العكس ، سيتوجب دون شك أن يكتب كتاريخ عالم لا يمكن احتواؤه داخل حدود «أمم» أو «دول - الأمة» كما هي العادة في تعريفها سواء على صعيد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو حتى لغوي . والتاريخ قبل كل شيء سيرى «دول - أمة» و«الأمم» أو الجماعات الإثنية/ اللغوية وهي تتراجع أمام إعادة تركيب العالم على أساس فوق -

قومي ، أو تقاومه ، أو تتكيف ، أو تنصهر فيه ، أو تتفكك بسببه . وستكون الأمم والنزعة القومية موجودتين في هذا التاريخ ولكن بشكل ثانوي ، وغالباً ما ستعطى أدواراً صغيرة . وهذا لا يعني أن التاريخ والثقافة القوميين لن يستأثرا بنصيب واسع ، بل وربما أكثر من السابق ، من النظام التعليمي كبلدان معينة ، خاصة الصغيرة منها . كما لا يعني أنهما لن يزدهرا عملياً داخل اطار فوق - قومي أوسع بكثير ، كما تزدهر الثقافة الكاتالونية على أساس الافتراض المقبول ضمناً في أن يقوم الكاتالونيون أنفسهم بالاتصال ببقية العالم من خلال اللغة الاسبانية واللغة الانكليزية ، نظراً لأن قلة فقط ، من غير القاطنين في كاتالونيا ، يقدرون أن يستخدموا اللغة المحلية للاتصال بهم[٢١] .

وكما ذكرنا ، لم يعد مصطلحا «الأمة» و«النزعة القومية» كافيين لوصف الكيانات السياسية ولا حتى المشاعر التي سبق ووصفت بهذه الكلمات ، ناهيك عن تحليلها . وليس مستحيلاً أن تنهار النزعة القومية مع انحدار الدولة - الأمة ، التي بدونها سيكون وصف المرء انكليزياً أو ايرلندياً أو يهودياً ، أو بخليط من كل هذا ، مجرد طريقة يصف الناس بها هويتهم بين هويات عديدة أخرى ، يستخدمونها لهذا الغرض حسبما يتطلبه الظرف[٢٢] . وسيكون من السخف الادعاء أن هذا اليوم قريب الآن . ومع ذلك فإن أملنا هو أن يكون على الأقل موجوداً في أذهاننا . ورغم كل شيء ، فمجرد حقيقة أن المؤرخين بدأوا ، على الأقل ، في تحقيق تقدم في دراسة وتحليل الأمم والنزعة القومية ، إنما يشير ، كما هو الأمر غالباً ، إلى أن الظاهرة جاوزت أوجها . وكما قال هيغل فإن بومة منيرفا ، التي تجلب الحكمة ، تطير وقت الغسق . وأنها لعلامة جيدة أنها تحوّم حول الأمم والنزعة القومية .

- II -

المجتمع الصناعي ومستقبل القومية عموماً

ايرنست جيلنر

إن تشخيصنا العام للقومية بسيط للغاية . فمن بين المراحل الثلاث للتاريخ البشري ، كانت الثانية منها المرحلة الزراعية ، والثالثة المرحلة الصناعية . ويتسم المجتمع الزراعي بعدة خصائص عامة : إذ تتألف أغلبية السكان فيه من منتجين زراعيين ، أي فلاحين ؛ وأقلية فقط من سكان هذا المجتمع هم متخصصون ، سواء بالشؤون العسكرية أو السياسية أو الدينية أو الاقتصادية ؛ كما يتأثر الجزء الأعظم من السكان الزراعيين بابتكارين آخرين عظيمين من ابتكارات العصر الزراعي : الحكومة المركزية واكتشاف الكتابة .

والمجتمع الزراعي – خلافاً للمجتمعات السابقة واللاحقة له ـ هو مجتمع مالتوسي : فكلتا الضرورتين الانتاجية والدفاعية تحمله على السعي إلى نمو السكان ، الذين يقتربون من شفا الموارد المتاحة ويصابون بالكوارث . إن العوامل الحاسمة الثلاثة الفاعلة في هذا المجتمع (انتاج الغذاء والمركزية السياسية والابجدية) تولد بنية اجتماعية نادراً ما تتطابق فيها الحدود الثقافية مع الحدود السياسية .

أما المجتمع الصناعي فيختلف تماماً ، فهو ليس بالمجتمع المالتوسي ، بل يقوم ويعتمد على النمو المعرفي والاقتصادي الذي يتجاوز ويقلل في النهاية من الحاجة إلى نمو كبير في السكان . وهناك عدة عوامل ـ الأبجدية الشاملة للكل ، والحراك (الاجتماعي) وبالتالي الفردانية ، والمركزية السياسية ، والحاجة الى بنية تحتية للتعليم ، باهظة التكاليف ـ تدفع بهذا المجتمع إلى حالة **غالباً** ما تكون فيها **الحدود السياسية والثقافية متطابقة . والدولة** هي ، **قبل كل شيء الحامي ، ليس للدين ، بل للثقافة ، والصائن للنظام التعليمي المتجانس والموحد للمعايير** ، الذي بإمكانه لوحده أن يقدم صنفاً من الموظفين القادرين على الانتقال من وظيفة إلى أخرى ضمن اقتصاد نامٍ ومجتمع قائم على الحراك

الاجتماعي ، وفي الحقيقة ، على أداء وظائف تنطوي على البراعة في استخدام المعاني والناس بدلاً من الأشياء . وبالنسبة للغالبية من هؤلاء الناس فإن حدود ثقافتهم هي حدود قدرتهم على أداء الوظائف وبالتالي كرامتهم ، إن لم تكن هي حدود العالم .

وفي الجزء الأكبر من الجماعات الصغيرة المغلقة للعصر الزراعي كانت حدود الثقافة هي حدود العالم ، وغالباً ما بقيت الثقافة نفسها غير متصورة وغير مرئية : بمعنى أنه لم يفكر أحد بها باعتبارها التخم السياسي الأمثل . أما الآن ، ومع الحراك الاجتماعي ، فقد أصبحت الثقافة منظورة مثلما أصبحت تشكل الحد للحراك الاجتماعي للفرد ، وتحيط بالمدى المتسع حديثاً لقدرته على أداء الوظيفة ، وبالتالي تصبح بمثابة التخم السياسي الطبيعي . وهذا القول لا يعني اختزال القومية إلى مجرد تلهف إلى آفاق الحراك الاجتماعي . فالبشر يحبون في الواقع ثقافتهم ، وذلك لأنهم يرون الآن المحيط الثقافي (بدلاً من اعتباره مسألة مفروغاً منها) عارفين بأنهم غير قادرين على التنفس أو على تحقيق هويتهم خارجه .

وتمثل الثقافة (المكتوبة) العالية بالنسبة لأغلب البشر ، الذين تلقوا تعليمهم فيها ، أثمن استثماراتهم وهي في صلب هويتهم وأمنهم وطمأنينتهم . من هنا فإن عالماً قد نشأ يلبي بشكل عام ، عدا استثناءات طفيفة ، الحاجة القومية المتمثلة **بتطابق الثقافة والدولة** . ولم تكن تلبية المبدأ القومي شرطاً للظهور الأول للمرحلة الصناعية ، بل إن هذا المبدأ هو محض نتاج لانتشار المرحلة الصناعية .

وقد توجب عندئذ الانتقال من عالم لا يشجع حتى تكوين الفكرة القومية ، ناهيك عن توفير امكانية تطبيقها بأي شكل من الأشكال ، إلى عصر يجعل منها تبدو (خطأ) بمثابة فكرة بديهية تصلح لكل الأوقات ، وبالتالي تحويلها إلى قاعدة فعالة ، يجري تطبيقها في أغلب الحالات . أما فترة هذا الانتقال فهي بالضرورة فترة النشاط القومي . **فالبشرية قد دخلت في العصر الصناعي بمؤسسات ثقافية وسياسية تتناقض بشكل عام مع المتطلبات القومية . من هنا فإن انسجام المجتمع مع القواعد الجديدة مثّل بالضرورة عملية عنيفة وشاقة .**

أما أكثر أطوار المرحلة القومية عنفاً فهي تلك التي ترافق بداية التصنيع وانتشار الصناعة . إذ تنشأ حالة إجتماعية غير مستقرة تتجه فيها مجموعة كاملة من الانقسامات المؤلمة إلى أن تفرض نفسها على بعضها بعضاً : فهناك تفاوتات سياسية واقتصادية وتعليمية حادة . في الوقت نفسه تبدأ الدول المتماثلة ثقافياً بالظهور . ضمن هذه الشروط ، وإذا ما تزامنت أيضاً ، بشكل أو بآخر ، تلك التفاوتات المفروضة والمتضاعفة مع تفاوتات إثنية ثقافية محسوسة وجلية ومدركة بسهولة ، فإنها تدفع بالوحدات الناشئة حديثاً إلى الظهور تحت رايات إثنية .

وينتشر التصنيع بالضرورة في مناطق ومجموعات مختلفة وبأزمنة مختلفة . وهذا من شأنه أن يدفع بالخليط المتفجر لأوائل المرحلة الصناعية (الخلع والحراك الاجتماعي والتفاوت الحاد الذي لا يكرسه الزمان والعرف) ، للبحث عن جميع زوايا وشقوق التمايزات الثقافية أينما كانت . إن قلة فقط من تلك التفاوتات التي يمكن أن تنشط بشكل مؤثر لصالح القومية ، من خلال أي شكل من أشكال التوافق مع التفاوتات المختمرة من عصور أخرى ، أو من خلال تحديد دول صناعية محتملة قابلة للنشوء ، لا تجد طريقاً إلى هذا التنشيط . وعندما تغمر موجة التحديث العارمة العالم ، فمن المؤكد أنها ستجعل لدى كل شخص دافعاً للشعور بغبن المعاملة ، وانّ بإمكانه تعيين المسؤولين عن ذلك باعتبارهم «أمة» أخرى . وإذا كان بإمكانه أيضاً تحديد ما يكفي من الضحايا باعتبارهم من «الأمة» نفسها التي ينتمي إليها ، عندئذ تولد القومية . وإذا ما نجحت ، حيث لا يمكن لجميعها تحقيق ذلك ، فعندئذ تولد الأمة .

هناك عنصر آخر من العقّلانية الاقتصادية في النظام السياسي «للحدود الجانبية» التي تولّدها القومية في العالم الحديث . إذ يتم رسم الحدود الجغرافية وفرضها قانونياً ، في حين لا يتم تعيين أو فرض الاختلافات في المكانة الاجتماعية ، بل تمويهها وانكارها . وباستطاعة الاقتصادات المتقدمة ، للأسف ، أن تغمر وأن تمنع الاقتصادات الجديدة الناشئة ، إلا اذا كانت الأخيرة محمية بصورة فعالة من قبل دولها الخاصة بها . فالدولة القومية ليست فقط حامي الثقافة بل أيضاً حامي الاقتصاد الجديد والهش عند بدايته في الغالب . (وبشكل عام تفقد الدولة اهتمامها بحماية المعتقد) . في هذه الحالات وعند ولادة الأمة الحديثة من رحم ما كان في السابق مجرد شريحة ـ فلاحين فقط أو متخصصين حضريين فقط ـ فإن اهتمام الدولة بجعل مجموعتها الإثنية أمة متوازنة ، واهتمامها بتنمية اقتصادها ، يصبحان جانبين لمهمة واحدة .

والسؤال الآن يتعلق فيما إذا كانت القومية ستستمر باعتبارها قوة رئيسية أو باعتبارها ضرورة سياسية عامة في العصر الصناعي المتقدم ، بل وحتى المكتمل . وبما أن العالم لم يقترب جداً بعد من إشباع الحاجة للنمو الاقتصادي ، فإن أي جواب عن هذا السؤال سينطوي بالضرورة على نزعة تأملية . غير أن هذا التأمل سيكون جديراً بالمحاولة . لقد احتلت انعكاسات النمو على الحراك الاجتماعي والوظيفي مكاناً بارزاً في طروحاتنا . فالتغيرات الوظيفية المستمرة ، التي تعزز بالأهمية التي يوليها الجزء الأكبر من الوظائف للاتصال ، وبالتلاعب بالمعاني بدلاً من الأشياء ، تعوض على الأقل عن نوع محدد من المساواة الاجتماعية أو عن تضاؤل المسافة الاجتماعية ، وعن الحاجة إلى وسيط للاتصال مشترك وموحد . إن هذه العوامل تشكل الأساس لكل من المساواتية الحديثة والقومية .

ولكن ما الذي سيحدث إذا كان المجتمع الصناعي المتخم قد أصبح مرة أخرى مستقراً وغير متحرك؟ يمكننا العثور على البحث الكلاسيكي البارع لتلك الحالة في كتاب «العالم الجديد الشجاع» لألدوس هوكسلي . إذ إن بالوسع تخيل مجتمع صناعي متخم : فبالرغم من أنه ليس هناك سبب لافتراض استنفاذ جميع المبتكرات التكنولوجية الممكنة في يوم من الأيام ، إلا أن هناك ما يدعو إلى افتراض أنه وبعد فترة معينة فإن الابتكارات التكنولوجية الأخرى (الإضافية) سوف لا تنطوي بعد على أي أثر إضافي هام على البنية الاجتماعية وعلى المجتمع بوجه عام ، اعتماداً على المناظرة بأن الانسان ، وبعد درجة معينة من الغنى ، لن يكون قادراً على تغيير اسلوب معيشته بأي شكل من الأشكال كاستجابة إلى أي تراكم أكثر في ثروته . قد تكون هذه المناظرة صحيحة أو غير صحيحة ، فمن الصعب التأكّد من الإجابة عن هذا السؤال . وبوجه عام ، لا يزال عصر الثروة المتخمة بعيداً على ما يبدو بالنسبة الى البشرية ، وبالتالي فإن هذه القضية لن تؤثر فينا بشكل ملح في الوقت الحاضر .

غير أن ما يجدر ذكره أن الجزء الأكبر من طروحاتنا يعتمد على ما ينطوي عليه استمرار الالتزام في النمو الاقتصادي العالمي ، وفي الابداع والتغير الوظيفي : كما تفترض تلك الطروحات بشكل أولي ديمومة المجتمع القائم على آفاق تحقيق الوفرة والرفاه العام . ورغم صحة هذه الافتراضات في الوقت الحاضر ، إلا أنه من غير المتوقع بقاءها إلى ما لا نهاية (حتى إذا استبعدنا امكانية نهاية هذا المجتمع بكارثة نووية أو ما شاكل) . إذ إن مجتمعنا المتجانس ثقافياً والمتحرك (اجتماعياً) وغير المبني ، بفئاته الوسطى ، بناءً منصفاً ، قد لا يبقى إلى الأبد ، حتى إذا تجاهلنا إمكانية حدوث الكوارث ؛ وعندما لا يعود مثل هذا المجتمع سائداً ، فإن أسس القومية سوف تتغير بشكل جذري .

يمكننا أن نتوقع ، على المدى القصير ، ومن دون التطلع إلى الأمام ، أن القومية تتعرض للتحوير . فمرحلتها الحادة قد نشأت ، مثلما ذكرنا ، في وقت من اتساع الفجوة بين السكان المندمجين صناعياً والمتحررين سياسياً وتعليمياً ، من جهة ، وأولئك الواقفين على بوابة العالم الجديد من دون أن يدخلوا فيه بعد ، من جهة ثانية . ومع مسيرة التنمية الاقتصادية ، تقلصت هذه الفجوة (رغم التأكيدات المتشائمة على العكس من ذلك) . ويمكن لهذه الفجوة أن تستمر في الاتساع بالمعايير المطلقة ، غير أنه حالما يعبر الميسورون وغير الميسورين مستوى معيناً ، فلن يغدو الاحساس والنظر (إلى تلك الفجوة) بالدرجة نفسها من الحدة . فالفرق بين المجاعة والاكتفاء فرق حاد ، أما الفرق بين الاكتفاء والكماليات الصناعية ، الأكثر أو الأقل رمزية ، فهو ليس كبيراً جداً ، وخصوصاً عندما يتم ، على الأقل في مجتمع صناعي مساواتي من الناحية الاسمية ، عمل تلك الكماليات بأسلوب واحد .

ومع ذلك لا يعني تضاؤل حدّة الحماس القومي أن أقليات مضادة للاندماج سوف تفلح في تحقيق مآربها . فمصير تلك الأقليات في العالم الحديث كان مأسوياً في الغالب ، كما أن التأكيد على عدم تكرار تلك المآسي سيكون تفاؤلاً ساذجاً أو سطحياً ، وغير مبرر . إذ يحتاج المجتمع الصناعي الناضج إلى اتصال جار وإلى حراك اجتماعي انسيابي لأعضائه . وتحقيق الأول هو شرط لمرحلة النضج ، أما الثاني فهو أكثر صعوبة . إذ إن عرقلة الحراك الاجتماعي ، عندما تحدث ، هي واحدة من أكثر المشاكل جدية وخطورة في المجتمع الصناعي . ويمكن أيضاً للفجوة بين مستويات الازدهار أن تتسع بين الأمم ، غير أنه عندما تكون التخوم قد ظهرت بين الميسورين والمعدمين ، فلا يمكن للتوتر فيما بينهما أن يعاود خلق هذه الفجوة مرة أخرى ، وعليه فإن ذلك غير مهم من وجهة نظر القومية . (نترك جانباً الآن إمكانية حدوث نوع من العداء من قبل طبقة بأكملها من «الأمم البروليتارية» ذات السيادة السياسية ، تجاه الأمم الغنية . فإذا ما حدث ذلك ، فسوف يكون بالتأكيد شيئاً آخر يختلف عن القومية . إذ سيعبّر ذلك عن تضامن عالمي للفقراء) .

إذن ما الذي سيحدث للقومية المتأخرة ، إذا ما تضاءلت التفاوتات في الثروة بين السكان مع امتداد النظام الصناعي؟ الجواب عن هذا السؤال لم يتضح بعد ، إلاّ أنه يهمنا بشكل أكثر من التصورات الأبعد ؛ وخصوصاً أن عدداً لا بأس به من البلدان قد اقترب ، على الأقل ، من هذه الحالة . يمكننا أن ننظر إلى كل التبعات التي تنطوي عليه مقدمتنا النظرية وإلى الشواهد التاريخية التجريبية الملموسة . إذ يتوافر الآن عدد لا بأس به من هذه الشواهد . والواقع أنها تعتمد جميعاً على طبيعة الثقافة الصناعية .

الثقافة الصناعية ، واحدة أم متعددة؟

هناك نظرتان ممكنتان إلى مستقبل الثقافة في المجتمعات الصناعية ، وعدد غير محدود من المواقع التوفيقية الوسيطة بين القطبين ، التي تمثلانها . إن مفهومي الخاص لتاريخ العالم واضح وبسيط ؛ إذ تحدد المراحل الثلاث للمجتمع البشري ـ مرحلة القطف/ الصيد والمرحلة الزراعية والمرحلة الصناعية ـ مشاكلنا وليس حلولنا لهذه المشاكل . بعبارة أخرى ، اخطأت الماركسية مرتين ، ليس فقط في مضاعفة المراحل الى أكثر من ثلاث مراحل أنيقة ومنمّقة ومقتصدة (فقد كان الثالوثيون ، مثل كونت أو فريزر أو كارل بوليـاني ، على صواب في نظرياتهم ، حتى لو أخطأوا في تحديد العناصر المؤلفة للثالوث) ، بل وقبل كل شيء بالقول «إن الحل والعقدة محددان في كل مرحلة : إن نمط انتاج الحياة المادية يحدد السمة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة .

وباختصار عام نستطيع تسمية انماط الانتاج الآسيوية ، والقديمة والاقطاعية والبرجوازية الحديثة كأنماط يمكن اعتبارها عهوداً تقدمية في التشكيل الاقتصادي للمجتمع»[١] .

إلا أن تحديد المجتمع من خلال القاعدة الاقتصادية المتاحة لا يبدو صحيحاً بوجه عام . فلا كل مجتمعات الصيد ولا كل المجتمعات الزراعية متشابهة . والشيء الذي مثّل كارثة بالنسبة إلى فلسفة التاريخ الماركسية هو حقيقة أن السمات الأساسية للبناء الفوقي (الدولة والمعرفة) لا ترتبط مع مظهر التغير الحاسم في البناء التحتي ، وبالتحديد مع بداية انتاج الغذاء . وإذا كان جيمس وودبيرن مصيباً ، فإن التغير البنيوي الحاسم يحدث قبل كل شيء داخل دائرة مجتمعات الصيد ، التي يمكن تقسيمها إلى تلك التي تعتمد على العوائد الفورية المباشرة وتلك المعتمدة على اقتصاديات الصيد والقطف ذات العوائد المؤجلة . فالأخيرة تمتلك ، من خلال اكتسابها للأسس الأخلاقية والمؤسساتية الخاصة بالالتزامات بعيدة الأجل ، الشروط التنظيمية الضرورية اللازمة لتطور الزراعة ، حيثما وعندما تنشط الحوافز في هذا الاتجاه وتتوافر الوسائل التقنية اللازمة[٢] . وعلى مر الزمن يولد تقسيم المهام عادات التفكير والنشاط التي تجعل بدورها من التخصص الدائم للأدوار فيما بين الأفراد المشتركين في انتاج الغذاء أمراً ممكناً . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن واحداً من التغيرات البنيوية ـ الاجتماعية العظيمة يسبق القفزة السابقة العظمى الى مرحلة انتاج الغذاء ، في حين ليس هناك من شك في أن التغير البنيوي الهام الآخر ، تشكيل الدولة ، يتبعه دون أن يرتبط به بأي شكل مباشر أو وحيد[٣] .

وتحولت البشرية من حالة الصيد/ القطف ، عندما كان الجميع يتوافر على وقت فراغ ، إلى الحالة الزراعية ، حيث يتمتع البعض فقط (النخبة الحاكمة) بهذا الوقت ، والى العصر الصناعي الذي تحكمه أخلاقيات العمل ، وحيث يفتقر الجميع إلى وقت للفراغ .

من هنا ، فإن فكرة التحديد المادي للمجتمع تبدو خاطئة بوجه عام . ولكن هل هي أيضاً خاطئة بالنسبة إلى المجتمع الصناعي على المدى البعيد؟ وهل أن الشكل العام للمجتمع الصناعي ، على الأقل ، محدد بصورة خاصة بالبنية الانتاجية التحتية؟ ليس الجواب واضحاً ، وبالتأكيد غير محدد بالدليل القاطع خلافاً لمجتمعات الصيد والمجتمعات الزراعية . إذ يمكن لإنسان العصر الصناعي أن يكون ، في النهاية ، أمام خيارات اجتماعية أقل مما كان أمام سلفه الصياد أو الفلاح . ويمكن أن تكون الموضوعة القائلة بأن جميع المجتمعات الصناعية ستتشابه في نهاية المطاف مع بعضها صحيحة ، أو على الأقل ستتحول على المدى البعيد إلى هذه الحالة . فما الذي نتوقعه إذن من انعكاسات على الثقافة القومية؟

قد يكون من المناسب أولاً تمحيص موضوعة التقارب والالتقاء . لنفترض صحة القول بأن نمط الانتاج الصناعي يحدد بوجه خاص ثقافة المجتمع : إذ توجه التكنولوجيا نفسها الناس الى النمط نفسه من النشاط والى الأنواع نفسها من المراتب ، وبالتالي فإن الشكل نفسه من أنماط المتع وأوقات الفراغ يتولد أيضاً عن الأدوات التقنية المتاحة وعن حاجات الحياة الانتاجية . إن اللغات المختلفة بالطبع سوف تحافظ على بقائها : إلاّ أن الاستخدامات الاجتماعية التي تم ادخالها على اللغات والمعاني المتاحة فيها ، ستكون متشابهة بأكبر قدر ممكن في أية لغة داخل الثقافة الصناعية المشتركة والأوسع .

وفي مثل هذا العالم ، فإن الانسان المتنقل من لغة إلى أخرى سوف يحتاج إلى أن يتعلم في الواقع مفردات لغوية جديدة ، وكلمات جديدة للأشياء والسياقات المعروفة ، كما قد يجد أن عليه أيضاً ، وفي أسوأ الأحوال ، تعلم قواعد لغوية جديدة ، بمعنى لغوي أو آخر ، إلاّ أن ذلك سيعتمد على حدود التكيفات المطلوبة منه . غير أنه لن يُطالب بأنماط جديدة من التفكير . ويستطيع عموماً أن يجد الفائدة ، شأنه شأن أي سائح ، بكتاب للعبارات ، واثقاً من أن جميع ما يحتاجه يتمثل في إيجاد العبارة الجديدة للتعبير عن حاجة قديمة ومعروفة . فالسائح يتنقل من مكان إلى آخر مدركاً أن المتطلبات الانسانية في أي مكان محددة بالحاجة إلى غرفة ووجبة وشراب ووقود ومكتب للسياحة وأشياء قليلة أخرى . وبطريقة مشابهة في عالم تسري فيه بشكل تام أطروحة التقارب والالتقاء ، فإن التعديل اللغوي يكون مسألة سهلة من مبادلة العملة اللفظية بأخرى ، داخل نظام مفاهيمي دولي مسير بشكل جيد ، تكون «معدلات الصرف» فيه مستقرة وثابتة وموثوقة .

ومن الواضح أن هناك عنصراً من الصحة في هذا القول . فالمجتمع الصناعي ينطوي على تقسيم معقد للعمل وعلى اعتماد متبادل دولياً ومحلياً . وبرغم العناية التي توليها الدول القومية إلى ضرورة الابتعاد عن التخصص الضيق تجنباً للاعتماد الكبير على الآخرين إلاّ أن حجم التجارة العالمية كبير جداً ، مثلما هو كبير حجم التقارب والالتقاء المؤسساتي والمفاهيمي الملازم لها . ومن المهم في هذا الصدد أن نلاحظ أن بطاقات الائتمان (Credit Cards) قد أصبحت سارية عبر بلدان أوروبا الشرقية . فبإمكان المرء أن يستخدم وبحرية بطاقة الائتمان المصرفية في بلدان لا يستطيع التحدث فيها . كما أن عملة الدولار قد أصبحت مستخدمة بصورة قانونية كعملة معترف بها في واحد على الأقل من الأنظمة الاشتراكية . وهناك ثقافة دولية للشباب عابرة للايديولوجيات تنتشر بسرعة .

وفي العصر الصناعي فإن الثقافات العليا فقط هي القادرة في النهاية على البقاء

بصورة فعلية . أما الثقافات الفولكلورية والتقاليد الصغيرة فهي باقية بشكل اصطناعي فقط ، حيث تدين باستمرارها إلى اللغة وإلى جمعيات الحفاظ على الفولكلور . إضافة إلى ذلك فإن الثقافات العليا للمجتمعات الصناعية هي نسل خاص من بين الثقافات العليا عامة ، وهي تتشابه مع بعضها الآخر بصورة أكثر من تشابه الثقافات العليا للمجتمعات الزراعية . فهي مترابطة بقاعدة معرفية مشتركة وباقتصاد عالمي واع . ولربما تتشابك هذه الثقافات وتتداخل بإحكام أكثر من تشابك الثقافات العليا القديمة التي كانت في فترة من الفترات متغلغلة بعمق بواسطة النظريات اللاهوتية المميزة وبواسطة الأنظمة المعرفية الخصوصية والمميزة ثقافياً .

هل هذه هي الحقيقة كلها؟ هل على المرء أن يتوقع في النهاية ، مع تدشين التصنيع الفعلي ، أن تتحلل الاختلافات الثقافية واللغوية الداخلية إلى مجرد اختلافات صوتية ، حيث يقتصر التغير على رموز الاتصال السطحية ، في حين يصبح المضمون اللفظي والسياق الاجتماعي للنطق وللأفعال عالميين ، غير إقليميين؟ إذا حصل ذلك ، أفيمكن لفجوة الاتصال بين «اللغات» المتنوعة أن تتضاءل وتفقد أهميتها ، وبالتالي هل يمكن للفجوة الاجتماعية الموازية الكابحة للحراك الاجتماعي (الملازمة لتباين الخلفيات اللغوية والثقافية) ، أن تصبح غير ذات أهمية بشكل مماثل . عند ذاك لن يستطيع أي من العوائق القومية أن يعرقل التفاهم الثقافي والعلائق بين القوميات : الأممية .

الواقع أن شيئاً من هذا القبيل قد حدث إلى حد معين وفي بعض المناطق : إذ إن شخصين عاليي الثقافة والتعليم بشكل متساو من الفئات المهنية العليا للمجتمع الصناعي المتطور لا يشعران بالحرج أم بالحاجة إلى التكلف عندما يزور أحدهما أرض الآخر ، بغض النظر عن مستوى كفاءتهما في التحدث بلغة الآخر ، بالمعنى الحرفي للكلمة . وبالتالي فهما على أتم الاستعداد للتعاون في الشركة المتعددة الجنسية . فكلاهما «يتحدث بلغة الآخر» بالفعل ، حتى إن لم يتحدث بلغة الآخر . وعلى هذا المستوى هناك حالة شبيهة بسوق العمل الدولية وبتبادل العملات قد سادت بالفعل . ولكن هل يمكن لمثل هذه الحالة أن تصبح عامة؟ من المفارقة في عالم الدول القومية أن يكون المثقفون ـ وهم القوة المحركة وراء بدايات القومية ، الآن ، أولئك الذين يتنقلون بسهولة أكبر فيما بين الدول ـ مواجهين أقل قدر من الضرر وسوء المعاملة ، مثلما كانوا يفعلون في أيام عز طبقة رجال الكهنوت العالمية ، المتفرقة على دول شتى .

واذا ما أصبحت حرية الحركة الدولية هذه عامة ، فسوف تكفّ القومية عن أن تمثل أي مشكلة ؛ أو أن فجوات الاتصال المتولدة عن الاختلافات الثقافية تفقد أهميتها وتتوقف عن توليد التوترات القومية . إذ سيتم إلغاء القومية ، باعتبارها مشكلة مستديمة ، مسلطة

مثل سيف ديموقليس فوق رقبة أية دولة تتجرأ على تحدي الضرورة القومية المتمثلة في تطابق الحدود السياسية والثقافية . في مثل هذه الحالة من الاتصال العالمي المفترض للثقافة الصناعية المتجانسة بشكل أساسي ، والمتخالفة بواسطة اللغات التي تتميز لفظياً وسطحياً وليس تعبيرياً ، يصبح عصر القومية شيئاً من عداد الماضي .

لا أعتقد أن ذلك سيتحقق . وأميل هنا إلى اتباع جي . اف . ريفيل في هذه النقطة : «ليست جميع الأمم متشابهة . فهي ليست متشابهة في البؤس مثلما هي ليست متشابهة في الرخاء»(٤) .

إن من شأن القيود المشتركة على الانتاج الصناعي وعلى العلوم الأساسية وعلى الاعتماد الدولي المتبادل والمعقد وكذلك على الاحتكاك والاتصال المستمر والمتنامي ، أن يولّد وبلا شك قدراً معيناً من التقارب الكوني الثقافي الذي أصبح بإمكاننا أن نرى الآن جزءاً منه قد حصل . هذا التقارب سيمنع (أو يحدّ من) الفشل في الاتصال الناجم عن التباعد الثقافي من أن يصبح عاملاً هاماً في مفاقمة التوتر بين الأغنياء والفقراء . (غير أن ذلك لن يمنع السمات الكابحة للحراك الأخرى من مفاقمة أو إثارة التوترات) . ففي البلدان المتقدمة ، حيث يتمتع أغلبية المواطنين بإمكانية جيدة ، وليست متفاوتة بشكل حاد ، للحصول على الثقافة العليا الفعالة والمهيمنة اقتصادياً ، وحيث لا يمكن انتشال التفاوتات القائمة ورفعها إلى السطح وتفعيلها سياسياً عن طريق شبكة ثقافية أو «إثنية» ، قد ينشأ قدر معين من التعددية والتنوع السياسي مرة أخرى ، ليكون غير ضار سياسياً . وانطلاقاً من شمولية التطور وعموميته وما يشبه المساواة في الوصول إلى الميزات الاجتماعية ، فإن الثقافات ذات القرابة ، أو تلك التي يربطها تاريخ مشترك ، ستكون قادرة على التعايش الودي . فالتعددية اللغوية لولاية غريسونس السويسرية لم تعرّض على ما يبدو الوحدة السياسية لتلك الولاية إلى الضغط . غير أنه لا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى ولاية بيرن ، حيث عبر مواطنو «جورا» عن استياء بالغ حيال الوحدة الناطقة بالالمانية ليدفعوا ، ليس بدون نزاع ، باتجاه إعادة تنظيم الكونفدرالية السويسرية .

إلا أنه يبقى من الصعب تصور ثقافتين كبريين قادرتين سياسياً ، وجديرتين بالاستقلال ، على التعايش تحت سقف سياسي واحد ، تأتمنان بمركز سياسي واحد لدعمهما وخدمتهما بحيادية تامة أو حتى وافية . أما درجة السيادة التي ستحتفظ بها الدول القومية في مختلف الظروف فيمكن التنبؤ بها ـ القيود المفروضة على السيادة من قبل هيئات الأمم المتحدة والاتحادات والتحالفات الاقليمية . . الخ ، ليست موضوع هذه الدراسة مثلما هي ليست نقطة بحاجة ماسة إلى المناقشة هنا ؛ غير أن الاختلافات فيما بين الأنماط الثقافية للحياة والاتصال ، رغم التشابه في القاعدة الاقتصادية ، ستبقى ، على

ما هو أرجح ، من السعة بحيث تحتاج إلى خدمات منفصلة وبالتالي إلى وحدات ثقافية وسياسية متمايزة ، سواء تمتعت تلك الوحدات بالسيادة أم لا .

ماذا عن الاحتمال الآخر الأبعد؟ إن القطب البديل يمثل حالة تبقى فيها الثقافات المتمايزة غير متساوية وغير متوافقة ، مثل ، إن لم يكن أكثر من ، تلك الحالة التي يزعم أنها كانت سائدة بين الثقافات قبل الصناعية . غير أن هذه المسألة معقدة ، إذ ليس من الواضح ، سواء بالنسبة للانثروبولوجيين أو لغيرهم ، كيفية ومدى تفاوت واكتفاء الثقافات ما قبل الصناعية .

تنطلق موضوعة اللامساواة (التي أصبحت دارجة مؤخراً) بشكلها المتطرف مما يلي : لدى كل ثقافة أو نمط للحياة معايير ليس للفضيلة فقط بل للواقع نفسه ، ولا يمكن الحكم شرعياً على أية ثقافة ، ناهيك عن إدانتها ، من خلال معايير ثقافة أخرى أو من خلال معايير تدعي شموليتها وتضع نفسها فوق جميع الثقافات (وذلك بسبب عدم وجود تلك المعايير السامية والخارجية) . ويدافع الرومانسيون عن هذا الموقف في العادة ويستخدمونه كمقدمة للدفاع عن المعتقدات والتقاليد القديمة ضد الانتقاد العقلاني ، مؤكدين أن الفكرة الدخيلة للمعايير الكونية العقلانية هي خرافة . وبهذا الشكل فإن هذا الموقف يستلزم على ما يبدو نزعة قومية صارمة ، مثلما يفترض ، بالقدر نفسه وبشكل واضح ، أن إخضاع ثقافة إلى إدارة سياسية يقودها أعضاء ثقافة أخرى ينطوي دوماً على الظلم .

أشك كثيراً في إمكانية تطبيق موضوعة اللامساواة على المجتمعات الزراعية . ولا أعتقد بأنه يمكن استخدامها بشكل صحيح لنفي إمكانية المساواة فيما بين الثقافات ، أو الوصول إلى تقييم مقارن للثقافات الزراعية والصناعية . إذ تدين موضوعة اللامساواة ببعض من وجودها إلى النزعة التي تأخذ على محمل الجد العقائد الرسمية القائمة على الاستبداد الذاتي وتحريم النقد والتي سادت المجتمعات الزراعية المتأخرة ، التي شيدت ، في الواقع ، بوجه عام لتكون من الناحية المنطقية منيعة من تأثير الخارج وقائمة دوماً على تأكيد الذات من الداخل . وبالرغم من تلك السمات السيئة ، والتي أصبحت الآن بغيضة بالنسبة لذوي الميول الليبرالية ، إلا أن مناصري تلك العقائد قد عرفوا ، في الواقع كيف يتجاوزون الغشاوة الشهيرة التي تظلل عيونهم . فقد كانوا ولا يزالون يتحدثون بلغتين (ثنائية اللغة) ويحملون مفاهيم مزدوجة ويعرفون كيف ينقلبون من لغة المساواة إلى لغة اللامساواة بسهولة . ومع ذلك يشارك موظفو العقائد المحصورة اسمياً والمحتكرة للحقيقة مشاركة ودية في النقاشات الدائرة في مجلس الكنائس العالمي . أما المسألة المتعلقة بكيفية استطاعتنا تجاوز المذهب النسبي فهي مسألة جديرة بالاهتمام وصعبة ، وبالتأكيد سوف لن تجد حلها هنا . غير أن ما يهمنا هو أننا نستطيع بشكل أو بآخر التغلب عليها ، وأننا لسنا حبيسي

مجموعة أطر ثقافية بمعاييرها (بشكل لا فكاك منه) ، وأننا لأسباب واضحة (معرفية وانتاجية مشتركة واتصال اجتماعي متزايد بسرعة) قد نتوقع من الانسان الصناعي أن يكون أقل عبودية لثقافته المحلية مما كان عليه سلفه الزراعي .

وبقدر ما يتعلق الأمر بهذه القضية فإن الحقيقة تبدو لي وكأنها تقع في مكان ما في الوسط . إذ ستستمر البنية الاقتصادية المشتركة للمجتمع الصناعي المتقدم ، وما تنطوي عليه من انعكاسات لا مفر منها ، بتأمين اعتماد الناس على الثقافة ، واستمرارية حاجة الثقافة إلى التعميم على مساحات شاسعة وحاجتها إلى دعم وخدمة الوكالات المركزية . بعبارة أخرى ، سيستمر الناس مدينين بقدرتهم على شغل الوظائف وبقبولهم الاجتماعي للتعليم المعزز والمعقد ، الذي لا يمكن توفيره من قبل الاقرباء أو العشير أو الجماعة المحلية . وبما أن الأمر كذلك ، فسوف لن يكون تعريف الوحدة السياسية والحدود قادراً على تجاهل توزيع الثقافة من دون عواقب وخيمة . إن الضرورة القومية بتطابق الوحدة السياسية مع الثقافة ستستمر قائمة عموماً عدا عن استثناءات طفيفة لا أهمية لها . وبهذا المعنى ، على المرء أن لا يتوقع بأن عصر القومية يقترب من نهايته .

إلاّ أنه يمكن التوقع بتضاؤل حدة النزاع القومي . ذلك أن الانقسام الاجتماعي ، الذي خلقته بداية المرحلة الصناعية والتفاوت الحاصل في انتشارها وتغلغلها ، جعل من هذا النزاع حاداً . ولعل هذه الانقسامات الاجتماعية ليست بأسوأ من تلك التي احتملها المجتمع الزراعي من دون أي عناء ، إلاّ أنها لم تخفف أو لم تكتسب الشرعية من خلال الديمومة أو العادة ، بل حدثت في سياق شجع بطرق أخرى الأمل والتطلع الى المساواة ، وهو سياق تطلب الحراك الاجتماعي . وحيثما نزعت الاختلافات الثقافية إلى تعيين وتأشير هذه الانقسامات الاجتماعية ، فإن ذلك يصبح مثاراً للقلاقل . أما إذا لم تقترن الاختلافات الثقافية بتلك الانقسامات الاجتماعية فلم تكن لتثير المشاكل . إن «الأمم» والمجموعات الاثنية لم تكن قومية عندما تشكلت الدولة في الأنظمة الزراعية المتمتعة بشيء من الاستقرار . وأن الطبقات (مهما كانت مضطهدة) لا تسقط النظام السياسي عندما لا تستطيع تحديد نفسها «إثنياً» . وعندما أصبحت الأمة طبقة أو فئة ، منظورة وموزعة بشكل متفاوت في نظام متحرك من نواح أخرى ، تحولت إلى أمة واعية ونشطة سياسياً . وعندما يتصادف أن تكون الطبقة (بدرجة أو بأخرى) هي «أمة» تتحول عند ذاك من طبقة بذاتها إلى طبقة لذاتها أو أمة لذاتها . فلا الأمم ولا الطبقات تبدو محفزاً سياسياً . إن الأمة- الطبقة ، أو الطبقة- الأمة هي هذا المحفز .

ويعترف أحد المؤلفين الجديرين بالاهتمام ، ممن يحاول إنقاذ الماركسية أو الكشف عن أو اختراع جانب حيوي جديد فيها ، يعترف بهذه الحقيقة[٥] . فلم يعد المجتمع الصناعي

الحديث يولد مثل تلك المآسي الاجتماعية العميقة ، التي يمكن تنشيطها من خلال الإثنية . (سوف يستمر هذا المجتمع في مواجهة صعوبات ، مأسوية في بعض الأحيان ، تنجم عن السمات الكابحة للحراك «كالجنس» (Race) ، الذي يتناقض تماماً مع المساواتية الواضحة) . غير أن عليه احترام الاختلافات الثقافية حيثما بقيت ، شريطة أن تكون هذه الاختلافات سطحية وعاجزة عن توليد عوائق حقيقية بين الناس ، وأن العوائق ، وليس الثقافات ، هي المشكلة الخطيرة . وبالرغم من ضعف احتمال بقاء الأعداد الوفيرة من الثقافات الشعبية القديمة (إلاّ بشكل رمزي معبأ بالسيلوفين) فلا شك أنه ستبقى معنا (ولحسن الحظ) تعددية عالمية لثقافات عالمية ومتنوعة في بعض الأحيان . ويمكن التعويل على الاستثمار التحتي الذي صُبّ في التعددية لإدامة هذه الثقافات . ويعود ذلك جزئياً إلى أنه قد تم تعديل العديد من الحدود نفسها بحسب حدود هذه الثقافات ، كما يعود جزئياً إلى كون الضرورة القومية قد أصبحت الآن تلقى الاحترام ونادراً ما تواجهها المجتمعات المتقدمة بتحد صريح ، محاولة تجنّب أية مواجهة مكشوفة معها : لهذه الأسباب المختلفة ، يمكن للمَجتمع الصناعي الأخير (إذا ما عاشت البشرية لتتمتع به) أن يكون مجتمعاً تبقى فيه القومية ، ولو بشكل صامت وأقل حدة .

- III -

آفاق القومية العربية

ايبرهارد كينله

سأعرض بعض الآراء حول مستقبل الحركة القومية العربية ، وتعكس هذه الآراء تقديراتي المستقبلية حول هذه المسألة ، وهي نابعة من الحدس التأملي لا غير .

ليس بمقدوري عرض الكثير من التفاصيل ، رغم أني سأتطرق إلى بعض الشواهد والأحداث التاريخية التي ستعزز الآراء المختلفة فيما يتعلق بالحدوس حول مستقبل القومية العربية .

لن يكون مستقبل القومية العربية لامعاً ولا كارثياً ، كما كان الأمر في الماضي . وهناك عدة أسباب لذلك .

فالقومية العربية ، كما اعتقد ، ستبقى في الوجود ، لكن بصورة مختلفة كثيراً عما كانت عليه في الثلاثينات أو الاربعينات ، أو الخمسينات أو الستينات . ستكون هناك قومية عربية جديدة تماماً .

فمركز دراسات الوحدة العربية في بيروت منهمك من نواح عدة ، في توضيح الطروحات الجديدة حول القومية العربية ، وهي طروحات براغماتية أكثر ، ولربما يمكن القول إنها متبلورة بصياغات أفضل مما نجده في الايديولوجيا البعثية أو الناصرية نهاية الخمسينات والستينات ؛ نعني أنها قومية عربية مختلفة ، وجديدة ، بل لربما ليس بالإمكان إطلاق تسمية القومية العربية عليها ، رغم أني لست متأكداً من هذه النقطة .

ستكون القومية العربية أكثر علمانية بكثير ، ولا اعتقد أن المستقبل سيمنح مجالاً أو

فسحة لأشياء مثل شعار «أمة عربية واحدة ، ذات رسالة خالدة» أو ما شابه ذلك ، إذ إن هذه التسميات الطهرية أو الصوفية ستختفي .

وعند الحديث عن القومية العربية ، فإني أعني تحديداً وباختصار إضفاء الشرعية على العمل السياسي ، وأحدد القومية العربية بالإشارة إلى مصالح الأمة العربية التي يفترض وجودها ، كمبدأ لإضفاء الشرعية على العمل السياسي . وهذا يعني أن الذين يتحدثون عن مصالح معينة للأمة العربية ، يؤمنون بوجود «أمة عربية» ، وأن الناطقين بالعربية في العالم يشكلون أمة تعتبر عربية . وهذا يعتبر أهم عامل في تحديد هويتهم الجماعية .

سأتطرق إلى ثلاثة أسباب تقف وراء ما أُطلق عليه زوال النسخة أو بالأحرى النسخ القديمة التقليدية للقومية العربية ، لأن للقومية العربية نسخاً عديدة ، فالبعث مثلاً ليس هو بالناصرية .

أولاً : إخفاقات القومية العربية . وإذا اتخذنا موقفاً أقل تفاؤلاً ، فإن السبب الأول يكمن في النفاق التام للكثيرين ممن أضفوا الشرعية على مواقفهم السياسية باسم الأمة العربية .

فقد أخفق القوميون العرب في إنجاز توحيد العالم العربي سياسياً في دولة واحدة . وبالطبع لم يكن ذلك هدفاً عند جميع القوميين العرب ، لكن عند البعض منهم ، مثل حزب البعث أو أعضائه ، الذين يعلنون أن هدفهم يتمثل في توحيد العرب في دولة واحدة ، غير أنهم عملياً لم يفعلوا ذلك ولم يبذلوا جهداً ناجحاً بهذا الاتجاه .

لقد أخفق هؤلاء في توحيد الصفوف أو توحيد أنفسهم حول هدف محدد . ونحن نعرف أن هناك سلسلة من التعريفات المختلفة للوحدة العربية ، مثل تعريف جمال عبد الناصر للوحدة العربية خلال الخمسينات والستينات . وحتى جمال عبد الناصر أخفق في هذه المسألة ؛ أما الذين كانوا يدافعون عن مثل هذا التعريف ، فإنهم لم يواصلوا سياسته .

إن السياسة التي تستخدم دوماً لتحقيق أهداف ليست معلنة كأهداف تفقد بمرور الوقت جاذبيتها ، ولا تعتبر ، ايديولوجياً ، سارية المفعول . قد تكون هذه الايديولوجيا نافعة بحد ذاتها ، لكن تطبيق هذه الايديولوجيا نفسها يتصف بسمة التراجع عن هذه الايديولوجيا . إن الذين يستخدمونها لغايات تختلف عن الأهداف التي صيغت هذه الايديولوجيا لأجلها ، يأخذون في الإعلان عن انعدام أهليتها .

وهذا يشابه استخدام الشيوعية من قبل المجموعات أو النخب الحاكمة . إذ لا يجوز القول بأن الشيوعية فقدت أهليتها ، ويجب رميها جانباً . بل يقال عوضاً عن ذلك إن المشكلة تتعلق بالتطبيق ، لا بالمبادىء .

وهذا ينطبق على أية ايديولوجية ، ومن ضمنها ايديولوجيا القومية العربية .

إن الإخفاق الرئيسي يتمثل في **عدم قدرة القوميين العرب على إنجاز الوحدة العربية** .

وما حدث للجمهورية العربية المتحدة التي أُقيمت عام ١٩٥٨ مثال على ذلك .

فلقد جرى تبرير عمليتي الوحدة والانفصال على أساس القومية العربية . وكان همّ السياسيين أو العاملين في دوائر الدولة في سوريا يكمن في حل قضية سياسية حرجة في أواخر الخمسينات ، لذلك كان هؤلاء يتحدثون دوماً عن القومية العربية بوصفها هدفاً يرشد خطاهم في العمل السياسي ، لكن الأمر ، بالطبع ، لم يكن كذلك ، لأن لهؤلاء مصالح متباينة .

فالحكومة الانفصالية الجديدة في سوريا بعد إنهاء دولة الجمهورية العربية المتحدة ، لم تملك ما تقوله في بياناتها الأولى ، إلاّ أن تحركها جاء دفاعاً عن الوحدة العربية .

وفي عام ١٩٦٣ ، جاء البعث ومن يدعي الانتماء له إلى السلطة باسم الوحدة العربية ، لكن دوافع هؤلاء كانت متباينة تماماً ، فلم يكن العديد من هؤلاء الضباط وحدويين عرباً أو قوميين عرباً ، وقد وصف العديد من المؤلفين هؤلاء بالقطريين .

وإذا تتبعنا مؤتمرات حزب البعث وبخاصة في عام ١٩٦٣ وعام ١٩٦٦ ، لغدا ذلك واضحاً ، لأن كثرة من هؤلاء يحملون في الذهن أهدافاً مختلفة ، وقد انضموا إلى حزب البعث لا لنزعته القومية العربية بل لأسباب أخرى مثل كونه حزباً علمانياً قد يتيح مهناً أفضل لغير السنّة في النظام السياسي السوري ، ولأن للحزب أيضاً قاعدة اقتصادية تجذب أناساً معينين ، مثل المنحدرين من خلفيات مدينية وأصحاب الدكاكين والبرجوازية الصغيرة ، ونمطاً محدداً من الفلاحين . ومن محاسن الصدف أو مساوئها أن هذا الحزب كان قومياً عربياً ، لذا جرى تكييف القومية العربية لأنها كانت تمثل جزءاً من ايديولوجيته .

وهذا الأمر جرى أيضاً في عامي ١٩٦٦ و١٩٦٧ .فأي حدث يقع في سوريا ، يجري تحديده أو تبريره أو إضفاء الشرعية عليه باسم القومية العربية . وهناك أمثلة عديدة على ذلك ، فعندما أغلق العراق أنبوب النفط عام ١٩٧٦ ، اعلنت الحكومة السورية أن العراق يحاول حرمان سوريا من وسائل مواصلة نضال العرب ضد اسرائيل . في ذلك الوقت دخلت القوات السورية لبنان ، وكانت العلاقات بين سوريا والعراق سيئة ، وإغلاق انبوب النفط يحرم سوريا من عوائد مهمة من النفط المار عبر أراضيها .

إن ادعاء سوريا وقتها صحيح بعض الشيء ، لكن الأمر في نهاية المطاف يتعلق بتلك العوائد ، ولا علاقة له بالقضية العربية .

لقد اسيء استخدام القومية العربية مراراً وتكراراً ، وتعاني الايديولوجيا من جراء ذلك ، فيما يغدو الناس اكثر تشكيكاً وسخرية بهذه الايديولوجيا ذاتها .

ثانياً : إن الاخفاق في تحشيد القوى العربية في الصراع العربي الاسرائيلي وعدم طرح حل لهذا الصراع يأخذ بنظر الاعتبار مصلحة الفلسطينيين بالدرجة الأولى ، ومصلحة العرب عموماً ، يمثل **الإخفاق الثاني للقومية العربية** .

لقد عكس الصراع العربي الاسرائيلي منذ عام ١٩٤٧ تاريخاً من الاخفاقات العربية . يلقي البعضُ اللوم على العديد من القوى الخارجية ، باعتبارها الصانع الغائب لهذه الاخفاقات . لقد لعبت هذه القوى دوراً معيناً ، ما في ذلك ريب ، لكن القومية العربية ذاتها عجزت عن أن تواجه اسرائيل مواجهة فعّالة في أزمات عسكرية كبيرة ، كما فشلت على المستوى الدبلوماسي في تحمل واجبها كما ينبغي ، مما جرّد هذه الايديولوجيا من مشروعيتها . ومن الغرابة أن نرى الآن حلاً يلوح في الأفق ، قد لا يكون مقبولاً بالضرورة للفلسطينيين أو للعرب ، لأنه حل يحقق بشكل كبير مصلحة اسرائيل ، لكنه إذا ما تحقق ، فلا يمكن لأحد القول إنه أنجز بفضل القومية العربية أو بفضل العمل السياسي الذي يستلهم المثل القومية العربية . فالمتفاوضون حالياً يمثلون مصالح أخرى ، لربما مصالح أكثر اعتدالاً ، ولربما لمجرد التخلص من الاحتلال الاسرائيلي المرعب للضفة الغربية وقطاع غزة ، لكن لا علاقة لذلك بالقومية العربية ، بل هو يتصل بحالة الدفاع عن النفس في فترة صعبة جداً بعد مرور خمس سنوات على الانتفاضة .

لقد بدأت هذه المفاوضات في اللحظة التي هزمت فيها الدولة التي تدعي أنها القوة القومية الرئيسية ، أي العراق ، اثر غزو الكويت . وبمعنى ما فليس للقومية العربية أي فخر في أنها وراء إجراء هذه المفاوضات .

ثالثاً : ويمكن ربط هذا الإخفاق ، بالإخفاق الأول رغم الاختلاف بينهما ، ويتمثل هذا الاخفاق في **الهوة الكبيرة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء** التي لم ولن يجري التغلب عليها .

لا يعني ذلك بالضرورة إرجاع هذا الاخفاق إلى القومية العربية ، لأن القومية العربية في نهاية المطاف سعيدة بوجود هذه الفروق الطبقية . مع ذلك فإن اللوم قد أُلقي على القومية العربية لعجزها عن تقديم برنامج أكثر عدالة ، لتخصيص العوائد والثروات والمداخيل في نطاق العالم العربي ، إضافة إلى أن القوميين العرب أنفسهم كانوا من بين الخطاة الكبار .

قرأت مخطوطة موثقة للنقاشات التي جرت عام ١٩٧٣ في المؤتمر القومي البعثي حيث خوّل البعثيون السوريون تهيئة اتفاقيات الوحدة بعد انهيار الوحدة الثلاثية بين مصر

وسوريا والعراق . وقتها كان البعثيون العراقيون والسوريون راغبين في إقامة الوحدة بين دولتيهما . وحينما بدأ السوريون الحديث عن الثروة النفطية المشتركة ، أشاح العراقيون وجوههم بعيداً عن مثل هذا الحديث ، وحتى تلك اللحظة فإن القوميين العرب أو من يدعون ذلك ، لم يكونوا سعداء على الاطلاق بتوزيع هذه الثروة مع قوميين عرب من الحزب نفسه .

السبب الآخر لضمور القومية العربية راهناً أو مستقبلاً كأيديولوجيا مهمة ، **يتمثل في اختفاء العدو** . إن اسرائيل لم تختف بالطبع ، فاسرائيل ما تزال هناك وستبقى موجودة هناك حتى بعد إبرام اتفاقية السلام . وابرام مثل هذه الاتفاقية سيجعل من الصعب على أي من الدول العربية ، حكومات أو منظمات غير حكومية أو أحزاب ، أن تعارض اسرائيل عبر العمل السياسي . فالقضية الفلسطينية لن تعود قادرة على أن تكون بؤرة لتحشيد العواطف القومية العربية ، كما استخدمت في الماضي . وهذا لا يعني ضمناً أن القضية الفلسطينية قد عملت على توحيد العرب في الماضي ، لعلها فعلت ذلك في بعض اللحظات ، مثلما أدت إلى نتائج معاكسة تماماً في لحظات أخرى . إن هذه القضية الفلسطينية لن تفعل في المستقبل فعلها كبؤرة لتحشيد العواطف القومية كما أشرت ، لأن اتفاقية السلام ستجعل ذلك مستحيلاً . فالقومية التي تقوم على أساس وجود أعداء ، على أساس وجود الآخر ، لن تبقى موجودة لحدٍّ ما ، لدى زوال الآخر ، العدو .

قد يخطر على بال البعض أن ايران تمثل خطراً جديداً على الأمة العربية ، كما كانت في الماضي ، غير أني لست متأكداً من أن خطراً إيرانياً مزعوماً أكثر مما هو حقيقي ، بمقدوره أن يلعب مثل هذا الدور . هناك بالتأكيد أعداء آخرون ، أو خصوم مثل الامبريالية ، غير أن في الأمر تبسيطاً متهافتاً ، لأن امبريالية كهذه لا يمكن أن تلعب الدور نفسه .

هناك ، إذن ، عامل قوي يعمل ضد بقاء القومية العربية في شكلها الحالي كإيديولوجية مهمة .

إن المنافسة الايديولوجية تلعب دوراً هاماً في عملية زوال القومية العربية بصيغتها القديمة . فالقومية العربية عاشت دوماً في إطار يتحدّى ايديولوجيات أخرى قائمة على مجموعة مراجع أو هويات ، تستخدم لتبرير العمل السياسي وشرعنته .

وكما أسلفنا ، فإن للقومية العربية منافسين منذ الأيام الأولى لتشكلها في أواخر القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، مثل (العثمانية ، أو القوميات الإقليمية كالقومية السورية ، والقومية السورية الكبرى والفينيقية في لبنان ، وكذلك الفرعونية في مصر) . كان لهذه القوميات قواعد محلية في العالم العربي منذ البدايات الأولى . لقد غدا هؤلاء

المنافسون أكثر قوة في العقود الأخيرة ، وقد عكس فؤاد عجمي في كتابه «المحنة العربية» أسباب اكتساب هؤلاء المنافسين القوة ، حيث قال إن هزيمة ١٩٦٧ ليست هزيمة لجيش محدد أو حكومة محددة بل هزيمة ايديولوجيا كاملة ، هزيمة ، بهذا القدر أو ذاك ، للاشتراكية العربية والأنواع المختلفة من القومية العربية كما مثلها البعث أو جمال عبد الناصر . إن هذه الآراء يمكن الجدل فيها . ويذكر فؤاد عجمي أيضاً أنه بعد هزيمة ١٩٦٧ أو الآن أصبح الاسلام السياسي القوة السياسية الأبرز ، ويمكن قول الشيء ذاته عن الطروحات الأكثر براغماتية لحل المشاكل التي تواجه المجتمعات العربية . ويضيف فؤاد عجمي أيضاً أنه بعد الهزيمة بفترة فإن وجود الدول العربية ذاتها ضمن الحدود الموجودة غدا أكثر شرعية ، وقبلت هذه الحدود كحدود لأجزاء سياسية ، يجب أن يدور النقاش والعمل السياسي داخلها .

وربما هناك ايديولوجيتان منافستان ، الأولى هي **القومية الآخذة بالظهور والقائمة على أساس الدولة «القطرية» القائمة** ، والثانية هي **ايديولوجيا الاسلام السياسي** . وهاتان الايديولوجيتان منافسان قويان ظهرا على خلفية إخفاق النزعة القومية العربية .

وهناك قبول متزايد للدول القائمة ، مثل سوريا والعراق ، أو الأردن ، لا باعتبارها أجزاء من كيان سياسي أكبر ، بل باعتبارها **كيانات قائمة بذاتها** . إن كفة الميزان تميل الآن لصالح «**الوطنية**» التي تبتعد عن «**القومية**» العربية . ولعل سوريا مثال هام على ذلك .

إن سوريا الستينات والسبعينات كانت تبرِّر كل عمل انطلاقاً من المصلحة القومية العربية . وخلال انقطاع النفط العراقي المار عبر سوريا ، كانت سوريا تصف نفسها كمدافع عن مصالح الأمة العربية ، لا عن المصلحة السورية . أما الآن فقد تغير ذلك إلى حد كبير في السنوات الأخيرة . ففي كلمة القاها الرئيس السوري حافظ الأسد في السنة الماضية (١٩٩٢) بعد تجديد بيعته كرئيس ، **لم يرد ذكر للوحدة العربية أو التعاون العربي ، بل تركز الحديث عن «الوحدة الوطنية»** وهناك سبب واضح لذلك يتمثل في الصراعات المحتدمة في المجتمع ، صراعات ترغم الحكومة على إعارتها اهتماماً خاصاً . ومن المتوقع أن تقطع الدول العربية الأخرى شوطاً أبعد من ذلك . وهذا ما نلاحظه في بعض الكتب الصادرة في العراق . فهناك أحاديث عن ظهور أو إحياء أو تكوين **هوية عراقية ، قومية عراقية** خاصة ترعاها حكومة البعث في العراق .

ونحن نعرف أن هذه الطروحات قائمة في العراق منذ العشرينات ، إلا أنها اكتسبت زخماً أكبر كجزء من سياسة ثقافية رسمية مقصودة ، في ظل البعث ، منذ عام ١٩٦٨ ، وبصورة أقوى من الفترات السابقة . وهذا يقدم مثالاً آخر عن دولة تعلن أنها قومية عربية إلا أنها لا تتبع سياسة ثقافية يمكن وصفها بأنها قومية عربية حقاً .

وهكذا ، فإن لهذه الايديولوجيات المتنافسة طابعاً «**وطنياً**» أو «**قطرياً**» أو اقليمياً (بحسب ما نشاء من تسميات) وليس قومياً عربياً كما كان سائداً .

وهناك ايديولوجيا ثالثة تنبع هنا وهناك ، ألا وهي **البراغماتية** ، وهي تتعلق بالإصلاح الاقتصادي . فقد جرت محاولات مختلفة في مصر وسوريا والعراق قبل حرب الخليج الثانية لتغيير وجهة الاقتصاد ومنح فرص للرأسمال الخاص والقطاع الخاص . ولا أريد أن أبالغ في تقدير النتائج . وهناك ضغوط على الحكومتين في سوريا ومصر لربط الرأسمال الخاص بعجلة التنمية الاقتصادية .

ويدور خطاب عملي حول كيفية جذب الاستثمارات وطرح التمييز بين الرأسمال العربي والأجنبي جانباً . هذا الخطاب يحوي قضايا براغماتية مما يضفي الشرعية على العمل السياسي اعتماداً على المردود المباشر للمنافع المادية .

هذه التحديات الثلاثة تضفي طابعاً سلبياً على النزعة القومية العربية التي ستزداد صيغتها القديمة أفولاً على مرّ السنين .

إن النسخة القديمة للقومية العربية ، كما تتمثل في ايديولوجية البعث ، لن تبقى في شكلها السابق أو الحالي ، بل إن أنصارها لم يعودوا يتحدثون عن هذه الايديولوجيا بالطريقة نفسها التي كان يتحدثون بها قبل سنين أو عقود .

وبرغم ذلك ، فإن هناك فرصاً متاحة لجوانب أخرى ، مثل التضامن العربي ، أي بعث جديد للتضامن العربي الذي يعمل بطريقة مختلفة . ولعله يحالف النجاح ، بمرور الوقت .

وافترض أن الاسلام السياسي باعتباره متحدياً رئيسياً للقومية العربية يمتلك فرصة كبيرة للفشل إذا ما توافرت له فرصة تنظيم اقتصاد المجتمع ، لأن الوصفات التي يطرحها هؤلاء الذين يمثلون الاسلام السياسي هنا أو هناك ، إما غامضة أو ملتبسة ، أو لا تختلف عما قدمته التيارات القومية العربية قبل عقد مضى .

أما البراغماتية ، من جانب آخر ، فإنها ستترك فراغاً ايديولوجياً في حالة فشل الاسلام السياسي ، إذ ليس لها القدرة على البقاء بذاتها في الساحة الايديولوجية . وهناك إمكانية لأن يعترف البراغماتيون ، أو حتى الاسلاميون ، بأن الخطاب السياسي خلال حرب الخليج الثانية (الذي اعتبر اسلامياً) إنما كان يعيد تأويل وصياغة القومية العربية ، مثلما أن القومية العربية تلبست قناعاً يحمل مظاهر الدين .

وحتى في وضع كهذا موائم لنمو الاسلام السياسي ، فإن هناك إمكانية لازدياد تأثير البراغماتية بوصفها ايديولوجيا . إن الذين يتعاطون مع السياسة والاقتصاد في العالم العربي يعترفون بوجود لغة مشتركة تُعتبر أداة مهمة لسياسة التنمية ، وتسهيلاً لخلق سوق

أكبر ، ومشاريع صناعية مشتركة ، فاللغة المشتركة تساعد على ذلك أكثر من الدين المشترك على وجه الخصوص .

إن إمكانية التواصل هذه تساعد جميع أنواع استراتيجيات التنمية . وأعتقد أن التعاون العربي الداخلي آخذ بالازدياد في السنوات الأخيرة . فهناك اليوم كثرة من الشركات المشتركة أزيد من السابق بين مصر وسوريا ، أو تونس وسوريا . وهناك أحداث وتطورات لم نشهدها في الماضي . هناك شيء يتحرك ، ولو ببطء ، وهناك استعداد أكبر لأصحاب الرأسمال العربي الذين يعيشون في الخارج لاستثمار أموالهم أو إعادة استثمارها في الدول العربية . وهناك من يرى أن ذلك مفيد تكنيكياً لأسباب عديدة ، ترافق ذلك نشوء روابط تكنيكية ، واقتصادية متنامية بين مختلف الدول العربية . ولهذا نتائج اجتماعية وثقافية متزايدة .

هذا يجري بالطبع في الحلقات القاعدية لا في القمة . إن التداخل الاقتصادي والاندماج المتزايد للناس في المنطقة العربية يقودنا إلى تفحّص موقع اللغة العربية ، والثقافة المشتركة ، كعوامل لها تأثير هام على كل من يعمل داخل هذه البلدان . إن الحركة الصاعدة من القاعدة إلى القمة ستتيح فرصة لعودة ظهور شكل جديد من التضامن العربي ، وشكل جديد من النزعة القومية . لست متأكداً من أن ذلك الشكل هو القومية كما نفهمها ، إلاّ أن شيئاً ما سيحل محل الصيغة القديمة للقومية العربية ، على قاعدة الإحساس بالتضامن والتفاهم . وهذا باب جديد يجب ولوجه لاكتشاف ما يختبىء وراءه .

إن هذا الأمر يختلف تماماً عما حدث في الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨ وعام ١٩٦١ .إذ إن الاندماج الاقتصادي لم يلعب وقتذاك أي دور ، بل كان ذلك مجرد حيلة ، أو لعبة استراتيجية ، من جانب العروبيين السوريين الذين اندفعوا إلى إقامة الجمهورية العربية المتحدة انطلاقاً من إحساسهم بأنهم محاصرون على الحدود (اسرائيل ، تركيا) ، ومحاصرون في الداخل (من قبل مجموعات الضباط والأحزاب الأخرى) . لذلك كانت الوحدة ، بمعنى من المعاني ، لعبة سياسية تماماً . وكان الحال كذلك فيما يخص جمال عبدالناصر . لم تكن هناك تصوُرات ومشاريع حول الاندماج الاقتصادي أو تكامل المجتمعين ، ويعرف الكل أن العملتين السورية والمصرية بقيتا على حالهما كلٌ في بلده دون تغيير . أما الاندماج الاقتصادي فلم يتقدم خطوة واحدة البتة .

ورغم أن قوانين التأميمات المصرية طبقت في سوريا ، فإن ذلك جرى لأسباب سياسية لا اقتصادية .

وإذا ما تم البدء بمشروع الاندماج البراغماتي والتكنيكي والاقتصادي ، فإن هناك فرصة لتبلور وظهور نزعة قومية أخرى ، من نوع ما .

القسم الثالث

القومية العربية والدين

- I -

النزعة القومية والإسلام السياسي

سامي زبيدة

«الإسلام السياسي» . . أعني بذلك الحركات السياسية الإسلامية الحالية . . يمكن القول إن «الإسلام السياسي» هو أكثر شمولاً من ذلك ، بمعنى أن الكثير من حركات السلفية وأفكار الصوفية كانت أيضاً سياسية ، وأن هناك أنواعاً شتى من الإسلام السياسي . . أعلم أن هذا صحيح ، ولكنني أستخدم هذا التعبير من باب الاختزال . فبدلاً من استخدام تعبير غير نافع مثل : «الأصولية» فإنني استخدم تعبير «الإسلام السياسي» .

ظاهرياً يبدو هذا الإسلام متضاداً مع القومية . ونعرف أن واحداً من أكبر التناقضات العدائية في التأريخ المعاصر للشرق الأوسط هو التناقض بين الرئيس الراحل جمال عبد الناصر والاخوان المسلمين . كما أن الاخوان المسلمين والتيارات الإسلامية كانت على الدوام أكثر صخباً في عدائها للقومية ، ويستمر هذا إلى يومنا الحالي .

ويتضمن جدل الإسلاميين في العادة : (أ) إن القومية عنصرية بينما الإسلام شمولي . . (ب) إن القومية في التطبيق جلبت الكوارث للشعوب المسلمة وللعرب ، فهي لم تفعل شيئاً بشأن احتلال فلسطين أو بخصوص مشكلة اسرائيل . وهي قادت إلى «الهزيمة» عام ١٩٦٧. . . إلخ . وإن هذا ، في الحقيقة ، هو السبب في إن الإسلام يشكل أساساً أفضل لأن برنامجه هو برنامج «التوحيد» .

وسنرى أن تعبير «التوحيد» يُستخدم في معنيين : الأول ، هو المعنى الواضح لتوحيد الذات الإلهية «توحيد الله» . والآخر ، بالمعنى الذي يحقق الوحدة العضوية لـ«الأمة» . وهذا نوع آخر من التوحيد .

وهناك عنصر آخر في القومية يتعرض إلى الإدانة من جانب الإسلاميين ، وهو أنها مفهوم غربي ، وأنها تطورت في أوروبا مع الثورة الفرنسية ، والوحدة الألمانية . وأنها

لذلك فكرة مستوردة ، جزء من «الأفكار المستوردة» التي ألحقت ضرراً كبيراً بالشعوب المسلمة والعربية .

ولكن رغم هذا التناقض العدائي الواضح والخصام الجلي بين الاثنين ، فإنني أريد أن أجادل بأن هناك أوجه شبه (تماثل) أساسية في بنية الفكر وبنية السياسة بين القومية والإسلام السياسي . أعتقد أنه رغم قول الإسلاميين بأن رسالتهم شمولية ، فإنها في التطبيق كانت دوماً مُتضمَّنة في إطار دولة- قومية أو مجموعة من الدول القومية .

ومثال إيران يوضح ذلك بدرجة جيدة للغاية ، لأن من الواضح أن رسالة الثورة الايرانية والخميني هي شمولية . فهي موجهة إلى المجتمع الإسلامي بأكمله ، وتدعو فعلاً إلى الفكرة القائلة بأنه يجب نشر الإسلام عبر «الجهاد» إلى نطاق أوسع من المجتمع الإسلامي القائم . لكن في التطبيق ، تمّ بناء الإسلام في جمهورية إيران الإسلامية كقومية إيرانية . ولكن إلى الحد الذي يبدي فيه هذا الجهاد اهتماماً بالعالم الإسلامي فإنه ذلك النوع من الاهتمام الذي يريد أن يخدم المصالح الايرانية في تلك المناطق الأخرى من العالم الإسلامي .

وأعتقد أن روسيا في ظل ستالين ربما تصلح مثالاً موازياً جيداً للغاية . . فالشيوعية ، طبعاً ، هي رسالة شمولية ، وهي ليست قومية . لكنها ، في الواقع ، وبالطريقة التي طبقت في الاتحاد السوفياتي أُقيمت كقومية روسية . وكانت شبكاتها ونشاطاتها العملية تهدف في القسم الأعظم منها إلى خدمة المصالح القومية الروسية في باقي أنحاء العالم .

وفضلاً عن هذا المثال الموازي ضمناً الذي يشير إلى أن الإسلام عندما يصبح دين الدولة يتحول أيضاً إلى قومية ، أعتقد أن هناك أيضاً بعض الأمثلة الموازية الأخرى أو أوجه الشبه بين بنية الفكر القومي وبنية الفكر الإسلامي السياسي .

فأحد العناصر الأساسية للقومية هي أن تؤلف لنفسها تأريخاً . إن فكرة القومية . . . حسناً ، قبل أن أفعل ذلك ، دعوني أتحدث عن نوعين مختلفين أساساً من القومية . فهناك أحد أشكال القومية ، وهي قومية المواطنة التي جاءت مع الثورة الفرنسية ، فكرة «الوطن» ، الوطن الأم الذي يُعتبر فيه كل السكان الذين يعيشون في أراض محددة مواطنين بغض النظر عن أصولهم العرقية أو اللغوية . ويُقدّر ، على سبيل المثالَ ، أنه في أيام الثورة الفرنسية كان أكثر من ٥٠ في المئة من سكان فرنسا لا ينطقون باللغة الفرنسية . ولكن ذلك لم يكن إطلاقاً ، على ما يبدو ، مصدر قلق للثوار ، إذ إنهم لم يحاولوا أن يُجبروا الشعوب الأخرى علىٰ تعلم الفرنسية باستثناء مايتطلبه نظام التعليم الموحد الذي أقاموه .

وفي مقابل هذه الفكرة باعتبار القومية هي **المواطنة** للسكان الذين يقطنون بصورة

مشتركة آرضاً هي «الوطن» ، هناك ذلك النوع من القومية الذي يرتبط بدرجة أوثق بألمانيا وإيطاليا وبإعادة توحيد المانيا وايطاليا . وهذا وضع يختلف تماماً . فهذه البلدان كانت تتألف من دويلات (States)عديدة مختلفة ، أي أنها كانت مفتتة . وفي الحقيقة ، يرى القوميون العرب في هذا النوع نموذجاً لهم ، بالضبط لأنهم يعتقدون أن وضع الأمة العربية مماثل ، حيث توجد هناك دول كثيرة ولكن أمة واحدة . وكما تقول أغنية محمد عبد الوهاب : «أمم شتى ولكن العلى جمعتنا أُمةً» .

لذا ، في هذا النموذج الألماني للقومية يجري التأكيد على الإثنية (الأصل الاثني) . التأكيد هو على أن هناك شعباً ألمانياً ، ممثلاً في عدة دول ، وأن تلك مأساة تأريخية كبرى ، وما يجب علينا القيام به هو معالجة ذلك وإقامة دولة موحدة تتولى تمثيل هذا القوم ، «روح الشعب» (Ethnos) . هؤلاء الناس الذين يمتلكون تأريخاً مشتركاً ، وتراثاً مشتركاً ، ولغة مشتركة . . وأنه يجب توحيد هؤلاء الناس في إطار (وأن يكون لديهم) دولة تكون تعبيراً لهذا الوجود التأريخي .

كذلك ، ولكي يمكن الدعوة لتبني هذا النوع من القومية ، يجب أن تؤلف تأريخاً يُظهر أن هناك «أصلاً ألمانياً» (Germanness) ، ليس فقط كحقيقة تعود إلى الطبيعة ، بل أيضاً كحقيقة ترتكز إلى الثقافة والإرادة ، وأن الناس الذين يمتلكون أصلاً اثنياً مشتركاً (Ethnicity)وينطقون بلغة مشتركة يجب أن تكون لديهم بشكل ما أيضاً إرادة مشتركة ، وأن هذه الإرادة المشتركة يجب التعبير عنها في صيغة دولة خاصة بهم ، دولة موحدة .

وبالتالي ، ليس من المثير للاستغراب أن تمارس أفكار الفلاسفة الألمان من أمثال هردَر وفيخته تأثيراً هاماً على القوميين العرب ، بصورة مكشوفة في حالة ساطع الحصَري وبصورة مستترة (ضمنية) في حالة ميشيل عفلق ومنظّرين آخرين للبعث .

والمثال الموازي لذلك في الإسلام السياسي هو أنه بدلاً من وجود هذه الوحدة الإثنية التي كانت قائمة على امتداد التأريخ وتأليف تأريخ يُظهر وجودها المستمر وإرادتها ، فإن هناك «الأمة» الإسلامية .

لذلك ، فإن الفكرة القائلة بأن هذا الإسلام الأصيل ، الذي أقامه النبي محمد (ص) لمجتمع المدينة ، هو مستمر على امتداد التأريخ لا يعني فقط أن هناك أناساً مسلمين على الشاكلة نفسها التي يوجد فيها أناس مسيحيون ، بل إنه تجسيد للإرادة . . أي أنه على امتداد التأريخ كانت هناك إرادة لإقامة وحدة وامتلاك دولة تقوم على أساس الوحدة ، على «توحيد» هذه «الأمة» ، وأن ذلك أُحبط من قبل الأجانب والحكام الفاسدين . . . إلخ . وتتابع الفكرة القول بأننا الآن وصلنا إلى مرحلة ، يجب علينا فيها أن نُعيد فرض الاعتراف بوجودنا ، وأن مصير الأمة الإسلامية هو أن تُقام دولة ، ومن الأفضل أن تكون دولة موحدة في النهاية ، تُعبّر عن هذا المصير التأريخي .

وإلى جانب هذا المنطق الخاص بالوحدة العضوية ، بـ«التوحيد» ، فإن حقيقة الأمر على أرض الواقع ، بالطبع ، هي أن كل هذه الشعوب ، سواء العرب ككل أو المسلمون ككل ، ليسوا موحَّدين ولديهم في الغالب أفكار تختلف للغاية عن الأفكار التي يريد لهم القوميون العرب أو الإسلاميون أن يحملوها .

لذا ، فإن سمات القومية وكذلك الإسلام السياسي ، التي نادراً ما يجري ملاحظتها أو التعليق عليها ، هي أنها بالأساس مناهضة للشعب وليس فقط مناهضة للأجانب ، ومناهضة للامبرياليين . إنها أيضاً مناهضة للشعب ، لأن الشعب لا يتكيّف مع هذه الرسالة التأريخية ، مع هذه الإرادة المشتركة المفترضة في التفكير القومي والإسلامي .

وسأقدم هنا اقتباسين ، أحدهما من ميشيل عفلق والآخر من حسن البنا . وأخذتُ الاقتباس لعفلق من الكتاب الأول لكنعان مكية : «جمهورية الخوف» الذي يتضمن تحليلاً جيداً مهماً لأفكار عفلق .

قال عفلق ما ترجمته : «عندما نكون قساة تجاه الآخرين ، ندرك أن قسوتنا تهدف إلى إعادتهم إلى ذاتهم الحقيقية ، التي يجهلونها . إن إرادتهم الكامنة التي لم تتكشّف بعد هي إلى جانبنا ، حتى ولو كانت سيوفهم مشرعة ضدنا» .

هذا مثير للاهتمام . . إنه اعتراف بحقيقة أن غالبية العرب ، آنذاك ولاحقاً ، لم يكونوا مع عفلق أو مع فكرته عن الوحدة العربية . وبالتالي ، كيف سيُفسَّر ذلك؟ . . إنك ستقول : «حسناً ، كما تعلمون ، إن وعيهم الحقيقي وإرادتهم الحقيقية ، ومصالحهم الحقيقية هي إلى جانبنا . . هي مع الأمة العربية . . ومع مرور الوقت سيدركون ذلك . لكن في الوقت الحالي ، قد نُضطر لإبداء القسوة إزاءهم كي نلفت انتباههم إلى هذا الأمر» .

إن هذا يُذكِّر . . . وأعتذر للاستمرار في إجراء مقارنات مع الفكر الماركسي ، ولكن هذا يُذكّر بالفكرة الماركسية عن «الطبقة بذاتها والطبقة لذاتها» . . أي أن هناك ، بطريقة ما ، طبقة بذاتها كحقيقة لاقتصاد المجتمع ، ليس لديها إرادة ، وهي موجودة هناك فحسب . . وأنه في مجرى عملية النضال وعملية الصراع الطبقي تتحول الى طبقة لذاتها .

وما يقوله عفلق هنا هو عملياً شيء مشابه . أي أنه بفضل كون الشخص عربياً فإنه يشارك في تكوين هذه الأمة العربية التي تمتلك إرادة مشتركة . لكنهم ، أي العرب ، ليسوا واعين لهذه الإرادة المشتركة . . يجب جعلهم واعين بها . لذا فإن عملية الصراع السياسي هي في الأساس ضد الشعب ، لأن عليك أن تقوم بتغيير الشعب كي يكتشف قدره الحقيقي .

ثم نأتي إلى الاقتباس من حسن البنا . ففي مقالة بعنوان : «إصلاح النفس والمجتمع» ،

يقول : «إن واجبنا كإخوان مسلمين هو أن نعمل من أجل إصلاح النفوس ، القلوب ، العقول ، بشدّها إلى الله . . ثم أن نقوم بتنظيم مجتمعنا كي يصبح مؤهلاً لمجتمع الفضيلة الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . عندئذ ، ستنهض دولة الخير من المجتمع» .

وهنا أيضاً تُطرح هذه الفكرة التي تقول بأنّ علينا أن نُصلح الناس . . وأن هناك حاجة لـ«الإصلاح» . من هم أولئك الذين نتولى إصلاحهم؟ يجب أن نُصلح الناس . . الناس لا يتكيفون مع فكرتنا عما ينبغي أن يكون عليه المسلمون الحقيقيون . . لا يتكيفون مع أفكار ومُثُل الإسلام التي تتجسّد في مجتمع الإسلام الأصيل . . لذا يجب أن نقوم بإصلاحهم .

ونجد هذا ، فعلاً ، في السياسة العملية للحركة الإسلامية . فما يسمى «الإسلام الاجتماعي» ، والطريقة التي تفرض بها الجماعات الإسلامية في مصر ، على سبيل المثال ، سيطرتها على الأحياء المدنية في القاهرة ، مثل عين شمس ، أو أجزاء من أسيوط ، لا يرمي إلى جعل سكان هذه الأحياء يشاركون في إدارة شؤون مناطقهم ، بل إنهم يتولون إدارتها بالنيابة عنهم . وجزء من برنامجهم هو الاصلاح ، أي العمل لتحقيق تحول إلى الإسلام الأخلاقي ، إلى الإسلام الحقيقي . . لإبعاد الناس عن قيم الانحلال القديمة وعن الأفكار المتنوعة في شأن التديُّن الشعبي أو العامّي بما فيه من عقائد شعبية كزيارة الأولياء والاحتفالات الصوفية .

ومن الناحية التأريخية ، ينطلق كل من الإسلام السياسي والقومية من الإدراك السياسي لـ«التخلف» في مواجهة التقدم . وأصبح هذا واضحاً مع التأثير الأوروبي على الأمبراطورية العثمانية وإيران . وذلك أن مجتمعات الشرق الأوسط والمجتمعات الإسلامية كانت متخلفة إلى حد كبير عن ركب الغرب في القرن التاسع عشر . وكان أول تجلّ لهذه المسألة ، بالطبع ، في المجال العسكري ، حيث كان (الغربيون) متفوقين عسكرياً ، واستولوا على الكثير من الأراضي التي كانت تابعة للامبراطورية العثمانية ولإيران . كما أنهم كانوا متفوّقين اقتصادياً .

وأدرك المثقفون الذين أصبحوا على معرفة بأوضاع فرنسا وأوروبا خلال القرن التاسع عشر أن هذا التفوق العسكري والتفوق الاقتصادي يستند إلى دستور اجتماعي وسياسي ، وأنها ليست فقط مسألة تكنولوجيا . وهناك أحداث مثيرة للاهتمام في فترة حكم محمد علي (الكبير؟) في مصر الذي بالرغم من كونه مجرد قائد عسكري تقليدي ، اعتقد أن التكنولوجيا والتقنية الغربية متفوقة إلى درجة كبيرة بحيث إنه حاول محاكاة (تقليد) كل هذه الأساليب الغربية والصيغ الاقتصادية للسيطرة والاستغلال . ولكن مسعاه كان ، في النهاية ، بلا جدوى . وبالطبع ، يقول القوميون إن السبب وراء فشل محمد علي هو أن

البريطانيين والفرنسيين تكالبوا ضده . لكن إذا نظرنا إلى بعض الدراسات الأكثر عمقاً نرى أن بعض البنى التي أقامها محمد علي لم تكن قابلة للتطبيق ، ولم يكن بالإمكان إدامتها ، على الرغم أن من الصحيح أن السلطات البريطانية لم تكنْ تكنّ الودّ لمحمد علي آنذاك . ولكن حتى لو أنها لم تحاربه وتحاول أن توقف توسعه العسكري ، فإن أمبراطوريته كانت ستنهار من الداخل .

لذا شعر كثير من الناس ، وهم محقّون تماماً في ذلك ، أنه لم يكن كافياً امتلاك التكنيك (التكنولوجيا) ، ولم يكن كافيًا أن تستورد التكنولوجيا . لم يكن كافياً أن يتم استئجار ضباط فرنسيين لتدريب الجنود . . فأنت بحاجة إلى إعادة تنظيم أكثر جذرية للنسيج الاجتماعي للحكم والدين نفسه .

وهذا هو الشيء الذي أدركه جيداً الشيخ محمد عبده . وعلى رغم أنه ومعلمه (الملهم) الأفغاني اعتبرا الامبريالية الأوروبية والهيمنة الأوروبية العدو الرئيسي ، فقد رأيا أنه فقط عبر إصلاح جذري عميق للمجتمع والحكم والتعليم والدين يمكن تعزيز «الأمة» بالشكل الذي يمكّنها من مواجهة التحدي الأوروبي . وانطلق (عبده) لتحقيق ذلك على وجه التحديد .

وهذا أمر مثير للاهتمام ، لأن محمد عبده (أي بالنسبة له والعديد من تلاميذه وكذلك الأفغاني من قبله) رأى بوضوح أن لا جدوى من رفض النموذج الأوروبي . لكن في الوقت نفسه ، قالوا : إن هذه النماذج الأوروبية ليست فقط أوروبية ، بل إنها كانت موجودة في الإسلام قبل أوروبا ، وإن الإسلام الأصيل للنبي (محمد) والصحابة والمدينة احتواها . . إن دستور مجتمع المدينة الذي صاغه النبي وحافظ عليه الخلفاء الراشدون ، كان نموذجاً للديمقراطية والدستورية ، وإن كل ما نحتاجه هو إحياء تلك النماذج في صيغ عصرية ، وإنها ستكون أساساً للإصلاح ولقوة المجتمع . وبالطبع ، فإن الطريقة التي كان سيتم بها إحياء تلك النماذج تبدو إلى حد كبير مشابهة للأفكار الدستورية الأوروبية وصيغ التعليم الأوروبية . . . إلخ .

كانت هذة القومية مستندة إلى الإسلام ، لكنها لم تكن «خصوصية» . . لم تكن نزعة قومية ثقافية (تراثية) . إنها تقول : إن تحقيق تراثنا سيؤسس مجتمعاً يحاكي وينافس المجتمعات الأوروبية .

ما حدث لاحقاً هو نشوء وتطور ما يمكن أن نسميه «الإسلام الخصوصي» (Exlusivist Islam) ، بالأخص من حيث الشكل . في البداية ، كان هناك رشيد رضا التلميذ الرئيس لعبده ، وبعد ذلك ، وهو الأهم ، الحركات الشعبوية . كان عبده ورضا ينشطان سياسياً عبر النوادي والجمعيات والشبكات ، وحاولا التأثير على الحكام . بينما كانت الحركة

التي تطورت في صيغة «الأخوان المسلمين» التي تأسست عام ١٩٢٨ ، بمثابة حركة سياسة شعبوية . وللمرة الأولى نشأت بالفعل صيغة عصرية لتنظيم سياسي وأصبحت حزباً يقوم بتجنيد الناس على أساس الهداية ، على أساس الايديولوجيا ، وليس على أساس علاقات القرابة (النسب) أو الانتماء إلى القرية أو ما شابه . . ويقوم بتعبئة الناس بصيغة عصرية جداً للتنظيم السياسي .

لكن المسألة الجوهرية بالنسبة للأخوان المسلمين ، خلافاً لعبده ، هو أننا يجب أن نرفض النماذج الأوروبية . ومن الواضح ، استناداً إلى ما ذكرتُه حتى الآن ، وكما يمكن أن نرى . . . أن شكل (صيغة) نشاطهم السياسي كان أوروبياً للغاية ، عصرياً جداً ، على رغم أن الايديولوجيا كانت مناهضة لأوروبا . كما أن الكثير من الأشياء التي كانوا يريدون القيام بها تستند في الحقيقة على الافتراضات الايديولوجية للدولة القومية الحديثة والصيغة العصرية للسياسة .

وهذه «الخصوصية» (Exclusivism)التي يتصف بها الأخوان المسلمون تجد ما يوازيها أيضاً في «خصوصية» القومية العربية على النمط العفلقي . لأنهم هم أيضاً أرادوا أن يرفضوا النماذج الأوروبية . على رغم أن عفلق نفسه كان مشبعاً تماماً بالأفكار الأوروبية ، وتأثر في باريس بالتيارات المتنوعة للماركسية ولبرغسون وسوريل . كان لسوريل ، الذي طواه النسيان الآن ، تأثير هام جداً على كل من لينين وموسوليني ، وكان له أيضاً تأثير مهم على فكر عفلق ، وأعني بالتحديد هذه الفكرة عن الإرادة وعن تحقيق المصائر التأريخية من خلال العمل ، وعبر الحرب ، عبر العنف . . .

على أية حال ، على المستوى الظاهري ، كان هذا الرفض لـ«الأفكار المستوردة» مشتركاً على حد سواء بالنسبة للأخوان المسلمين ولتلك التيارات المهمة في الفكر القومي العربي .

دعوني أقول فقط إننا إذ نظرنا إلى الصيغة (الشكل) التي يقوم على أساسها الإسلام كدين مؤسساتي اجتماعياً (Instituted Socially)فإننا سنرى عدداً من المستويات المختلفة ، وكل من هذه المستويات يُطابق شكلاً محدداً للهوية . فعلى المستوى الأولي ، الأساسي ، الإسلام هو دين الحياة اليومية ، من شعائر وطقوس ، من صلاة وصوم ، من أعياد ومخالطة اجتماعية ، خصوصاً بالنسبة للطعام والشراب الذي يتوافق مع مجتمعات إسلامية مختلفة ، فهناك أطعمة ومشروبات مختلفة خلال رمضان أو الأعياد ، أو ما شابه . وهناك أنواع مختلفة من التقاليد ومستويات لممارسة الشعائر . ولكن هذا هو الشكل الأساسي للإسلام بوصفه ديناً للممارسة اليومية .

الشكل الثاني للإسلام هو تنظيم العلاقة الاجتماعية ، وبالأخص تنظيم العلاقات

المنزلية والعائلية ، بالإضافة إلى المبادلات الاقتصادية . وينظر إليها المسلمون ، وخصوصاً المجتمعات الإسلامية ، باعتبارها حسن إدارة دينية . وان الكثير من هذه القواعد التي تخص العائلة ، مثلاً ختان الأنثى في بعض أنحاء مصر والسودان ، لا يجمعها جامع بالإسلام . لكن الناس يعتقدون في العادة أن هذه جزء من الطقوس الإسلامية .

وهذا بالطبع بمثابة نظام (قانون) يجسّد جزئياً بعض الأفكار المستقاة من الشريعة . ولكنه أيضاً مستمد مما يُعرف بـ«العرف» ، كتقاليد لجماعات معينة .

وهذان المستويان للهوية الإسلامية ليسا بالضرورة سياسيين . إنهما لا ينطويان على مضامين سياسية .

وننتقل الآن إلى مستويين ثالث ورابع يصبحان سياسيين . أحدهما هو الروابط التضامنية وشبكة العلاقات (التنظيمات) الاجتماعية في إطار الإسلام . وهذا الجانب يصبح بالغ الأهمية . . أقصد أن الغالبية العظمى من المسلمين ، كما كان الحال بالنسبة لغالبية الأوروبيين أو في أي مكان آخر ، عاشت تأريخياً في قرى ، ضمن قبائل ، وفي أحياء مدنية . . وكانت هذه المجتمعات في الجزء الأعظم تتولى إدارة نفسها بصورة ذاتية ، ولم ترجع إلى الدولة إلاّ في نطاق ضيق جداً .

وتكتسب «الصوفية» أهمية بالغة بالنسبة للإسلام ، لأن الطرق الصوفية لم تكن مؤسسات دينية فحسب ، بل كانت أشكالاً مهمة جداً للتنظيم الاجتماعي . فأصناف التجار والصناع (guilds)(في المدن الإسلامية) ، على سبيل المثال ، كانت خلال القسم الأعظم من تأريخها منظمة وفق نموذج الطرق الصوفية بوجود «الشيخ والمريد» . .

هذه الأشكال من الشبكات الاجتماعية أصبحت بالغة الأهمية في مقاومة الغزوات الاستعمارية . فعلى سبيل المثال ، في الجزائر ، كانت الشبكات (Networks)الصوفية هي التي تنظم الرد على الغزوات الاستعمارية الفرنسية . إذ لم يكن هناك أية أشكال أخرى للتنظيم الاجتماعي باستثناء القبيلة والعشيرة ، من جهة ، والتي كانت ضيقة للغاية ومحلية للغاية ، والشبكات الصوفية التي تجاوزت النطاق المحلي لأنها كانت تمر عبر مناطق أوسع بكثير من خلال الفروع المختلفة للطريقة نفسها ، وأصبحت هذه الطرق بالغة الأهمية في تنظيم المقاومة ضد الفرنسيين . كما أصبحت سياسية بالضبط لأنها كانت الشكل الوحيد للتنظيم الاجتماعي الذي كان متوافراً .

وفي حالة العراق هناك نوع من الشبكات التي كانت قائمة بين علماء الشيعة في الجنوب والعشائر وهي تؤلف شكلاً موازياً لما رأيناه في الجزائر رداً على الفرنسيين .

لذا ، فإن الإسلام كان قد تأدلج بالفعل بحلول القرن التاسع عشر ، بمعنى أن المواقف والصراعات المختلفة كان يجري التعبير عنها بصيغة الإسلام . وتم ذلك ، وتعزّز على وجه

الخصوص ، خلال حكم عبد الحميد الثاني في اسطنبول الذي حاول أن يستخدم الإسلام كوسيلة لمحاربة منتقديه الدستوريين وكذلك ضد القوى الأوروبية .

لكن على المستوى المحلي ، أعني على مستوى الجماعات المحلية ، فإن هذا الشكل من الشبكات هو الذي أصبح مهماً .

وأخيراً ، فإن الشكل الآخر الذي يتحول فيه الإسلام إلى هوية سياسية هو ما يمكن أن يسمى بالـ«الطائفية» (Communalism) .

ولأن الناس منظمون في جماعات مختلفة ولأن الدين كان علامة تغاير مهمة في هذه المجتمعات ، فقد أصبح الإسلام «علامة مميزة» بالغة الأهمية للمسلمين في مقابل المسيحيين واليهود ، وكذلك بين الجماعات المختلفة من المسلمين . أصبح هذا مهماً جداً بازاء التغلغل الأوروبي ، لأن القوى الأوروبية أخذت في القرن التاسع عشر تبدي احتضانها لجماعات مسيحية معينة ، خصوصاً في سورية الكبرى ، وأقامت معها علاقات خاصة ، وتولّت دعمها واستخدمتها وكلاء (Agents)لها . وجاء ذلك في الوقت الذي كانت باقي فئات السكان ، أو على الأقل قطاعات منها ، تعاني من هذه الغزوات الأوروبية . وأدى ذلك إلى تعميق حدة هذه المشاعر الطائفية : نحن كمسلمين في مواجهتهم كمسيحيين سواء كانوا مواطنين أو أوروبيين . وبالطبع هناك الكثير من فصول أحداث الشغب والاعتداءات ، خصوصاً في سورية ، بين الطوائف الدينية على امتداد القرن التاسع عشر .

وممّا عزز هذا الوضع أيضاً أن الأقاليم الأوروبية في الامبراطورية العثمانية ، وأبرزها اليونان ولكن أيضاً في مناطق أخرى في البلقان ، كانت تعاني من تبعات انفصالها عن الحكم العثماني بمساعدة من أوروبا .

لذا ، فإن وجهة النظر كانت كالتالي : إن هذا تضامن مسيحي ضد المسلمين ، لأن البريطانيين والنمساويين وآخرين غيرهم يؤيدون اليونان وبلغاريا لأنهم كلهم مسيحيون ولأنهم ضد السلطان وضدنا لكوننا مسلمين .

وبذلك ، يبرز ما أسميه «النموذج الطائفي للعلاقات الدولية» ، الذي يمكننا أن نلاحظه الآن أيضاً . لأن الفكرة المطروحة حتى يومنا الحاضر هي أنهم ، أي هؤلاء الآخرين يقفون ضدنا لأنهم مسيحيون ويهود ولأننا مسلمون .

وفي هذه الصيغة ، أعتقد أن هذه «الطائفية» هي الأساس للمشاعر السائدة على المستوى الشعبي بالنسبة للقومية العربية والإسلام السياسي معًا ، لأن الكثير من الناس الذين لا يتصفون بكونهم متدينين يميلون للانسياق مع المطالب والدعوات التي تطلق باسم الدين عندما تُطرح بشكل يضع جماعة في مواجهة جماعة أخرى .

وهذا الأمر ليس مقصوراً علينا . إذ نراه أيضاً لدى سكان ايرلندا الشمالية ، حيث يقف الكاثوليك في مواجهة البروتستانت . وهم ليسوا بالضرورة كاثوليك متدينين أو بروتستانت ملتزمين . . فكونهم كاثوليك أو بروتستانت أدى إلى إقامة روابط تضامنية ، تضامن طائفي .

ويبدو لي هنا ، وليس لدي وقت كاف لإعطاء تفاصيل ، أن الأساس لكل من الإسلام السياسي والقومية يكمن على مستوى المشاعر الشعبية ، بمعزل تماماً عن المعتقدات الدينية والايديولوجية .

ـ II ـ

النزعة القومية العربية والإسلام (*)
١٨٩٠ - ١٩٩٠

فالح عبد الجبار

أولاً ـ ملاحظات عامة

تعد النزعة القومية (Nationalism) والأمة (Nation) ، والدولة القومية (Na-tion ـ state) (أو الدولة ـ الأمة) ظواهر تاريخية فتية ، إن جاز التعبير ، لا يزيد عمرها عن عدة قرون . أما اليوم فقد غدت الدولة القومية الشكل السياسي أو التنظيم السياسي الشامل المعترف به ، بصرف النظر عما إذا كانت الحدود السياسية للدولة تتطابق مع حدود الأمة (أو الإثنية) أم لا ، بحسب القولة الشائعة .

ولو قبلنا حسابات أحد منظري الدولة القومية (أرنست جيلنر) ، فإن هناك (٨٠٠٠) مجموعة لغوية وإثنية ، وإن التناسب بين الدولـ القومية الفعلية المتحققة والقوميات الكامنة (غير المتحققة في دولة) هي واحد إلى عشرة .

بداهة ، يعني ذلك أن ثمة صراعات قومية فعلية تلوح في الأفق أو كامنة في رحم المستقبل ، في لحظة تبدو فيه أمواج النزعة القومية وكأنها تصل إلى الذروة التي لا حراك بعدها ، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار آخر التجارب التاريخية (الاتحاد السوفياتي السابق ، يوغسلافيا ، إلخ) .

وسيان أكانت الدولةـ القومية (= الدولة الأمة) هي نتاج انشطار ذاتي من الامبراطوريات القديمة لتكوين وحدة سياسية جديدة ، ترتكز إلى مجتمع صناعي حديث ، أم كانت نتاج شطر كيفي لمثل هذه الامبراطوريات ، أي الشطر الكيفي لأصقاع خالية من تكوينات كهذه على يد القوى الكولونيالية في القرنين ١٩ و٢٠ ، فإن الدولة

(*) مجتزآت من بحث مطول بالانكليزية بعنوان : «بنية الوعي الديني ـ القرن ١٩ و ٢٠» .

القومية قد أضحت الفرد الشامل في التاريخ ، أو بحسب تعبير هيغل الفرد الحقيقي الفاعل في التاريخ العالمي .

ويبدو أن نشوء الدولة القومية عملية مستمرة ، تمت في التاريخ المعاصر ، على شكل موجات متعاقبة يقلد فيها الأخلافُ الأسلاف ، ويستنسخون نماذج قائمة أصلاً ، بنوع من «القرصنة» (بحسب تعبير ب . اندرسون في مؤلفة «المجتمع المتخيّل») .

وإذا كان التاريخ العام لنشوء الدولة- القومية يحظى بالاتفاق العام ، فإن «التاريخ الدقيق لنشوء النزعة القومية (Nationalism)هو موضع خلاف . كون Kohnيفضل عام ١٦٤٢ ، وآكتن عام ١٧٧٢ ، عام تقسيم بولندا ، وخضوري عام ١٨٠٦ ، تاريخ نشر خطابات فيخته الشهيرة إلى الأمة الألمانية . . . وكثرة تختار عام ١٧٨٩ [عام الثورة الفرنسية]» (سميث : نظريات القومية ، ص٢٧) .

ومن الواضح أن ليس بالوسع تمييز النزعة القومية (Nationalism) عن الدولة القومية Nation)- (stateمفهومياً فحسب ، بل إن الاثنتين قد تفترقان في الزمان . ويبدو أن النزعة القومية كمفهوم ونظرية وحركة أو ايديولوجيا ، برزت إلى الوجود **بعد** لا قبل الظهور الفعلي لأوائل نماذج الدول القومية في العالم ، ونعني بالتحديد النموذجين السبّاقين ، الانكليزي والفرنسي . وجاءت عملية التنظير الفكري لمفهوم الأمة وتحققها في دولة بعد ذلك بكثير . قد يدفعنا ذلك إلى التساؤل فيما إذا كان البناة الأوائل للدولة القومية مدركين لما هم صانعوه ، أو لطبيعة المشروع الذي نفذوه ، على غرار القوارب السابقة لأرخميدس ، التي طفت مع أصحابها دون عون من أية نظرية عن الصلات المعقدة بين الجسم/ السائل والوزن/ الحجم .

وإذا كان الانكليز والفرنسيون قد شرعوا في بناء دولتهم القومية وفق التسلسل التالي : دولة ← أمة ← نزعة قومية ← نظريات . فإن الألمان والطليان (والأميركان أيضاً) قلبوا العملية . فالنظريات عن القومية ، وتحرك النزعة القومية كانت بمثابة بناء قَبْلي ، تصورات قبلية (Apriori) ، تسبق النشوء الفعلي للدولة القومية . بل إن النظرية والنزعة القومية تبدو بمثابة مخطط إرادي يسبق تحقق الأمة في دولة . ولعلّ هذا التفارق هو وراء شيوع فكرة «اختراع»الأمة و«تخيل» الأمة عند أندرسون . ويتعزز هذا الانطباع بفعل عوامل أخرى ، أبرزها الطابع التصادفي و/ أو الاعتباطي للحيِّز المكاني أو الرقعة الأرضية لعدد كبير من الأمم- الدول ، فهذه الرقعة الجغرافية تحددت في كثرة من الحالات بفعل عوامل عديدة ترسخ الطابع الاعتباطي للإطار القومي ، وتجعل من هذه المجتمعات نوعاً من فسيفساء أنثروبولوجية من ناحية تنوع اللغات والأديان والثقافات . وهذا مضاد تماماً للفكرة الأولى عن «تطابق» الدولة والأمة (أو الاثنية) ، وكون الأمة

جماعة تتميز بالتناسق (=وحدة اللغة والثقافة والتاريخ) .

من المتفق عليه عموماً أن ظهور أولى نماذج الدول القومية اتخذ من أوروبا مسرحاً له (القرون ١٦ ـ ١٩) ، وقد سبقت ورافقت هذا الظهور عملية تحولات عميقة ، إنتقالةٌ من عصر إلى آخر ، من المجتمع الزراعي التقليدي ، أو الاقطاعي ، إلى المجتمع الصناعي الحديث ، أو الرأسمالي ، وهو مجتمع أطلق تحوّلات اجتماعيةـ اقتصادية وثقافية ديناميكية ارتكزت على ، وأدت إلى ابتداع تقسيم ديناميكي للعمل ، وأسواق كبيرة موحدة ، وثقافة (بالمعنى السوسيولوجي) معيارية موحدة ، مع ما يرافقها من ابتداع وتوحيد نظم تعليم ، وتوطيد اللغات المحلية وسيطاً ، وإضعاف السطوة الشمولية للكنيسة ، إلخ .

خلاصة ذلك أن الدولة ـ القومية ، والنزعة القومية ، هما نتاجان تاريخيان ، قريباً العهد ، رغم تكونهما من عناصر يبدو بعضها وكأنه موغل في القدم ، أو سابق للتاريخ !

يزدري المنظرون القوميون العرب ، عموماً ، التاريخ ويضعون ظاهرة **الأمة والدولة القومية والقومية** فوق التاريخ نفسه ، مؤمثلين الزمان ، أو متقدمين إلى المستقبل بحثاً عن ماض لم يكن . حسبنا تذكر الشعار المعروف : «أمة عربية واحدة ، ذات رسالة خالدة» .

بالمقابل نجد أن كتلاً واسعة من قادة التيار الإسلامي المعاصر ، تنكر من جانب وجود مفاهيم أو نظم مثل القومية والدولة/ الأمة ، إلخ ، في الإسلام ، وتدعو من جانب آخر إلى بناء «الأمة الإسلامية» التي ينبغي أن ترتكز في معمارها على الدين لا الإثنية أو غيرها من الصلات والنظم الثقافية ، أو تقول إن مثل هذه الأمة كانت قائمة في الماضي التليد وأنها توشك على الانبعاث في القريب العاجل .

وبذا نجد أنهم لا ينبذون السرمدية المتخيلة للقومية والأمة بما هي عليه ، بل ينبذون أزلية صنف معين من القومية والأمة يقوم على الإثنية لا العقيدة الدينية .

ونقرأ في كتابات منظري التيارين كليهما هجاء بيناً : إن الغرب الكولونيالي أعاق وحدة الأمة العربية (عند المنظرين القوميين) أو أنه زرع القومية لتدمير وحدة الأمة الإسلامية (عند المنظرين الإسلاميين) .

بتعبير آخر تبدو النزعة القومية العربية ، هنا ، وكأنها في تضاد مع الإسلام ، أو يبدو الإسلام في تضاد مع النزعة القومية العربية . هناك في واقع الحال كتابات غزيرة حول الآتي : هل الإسلام قلب العروبة أم العروبة قلب الإسلام؟ إنه صراع حول الحامل والمحمول ، وهو صراع خاص تماماً بالمنطقة العربية سنأتي على تفاصيله الأخرى لاحقاً .

إن جانباً من هذا التضاد ، أو جلّه تقريباً ، ينتمي إلى الحقل الايديولوجي و/ أو

الصراع السياسي/الحزبي ، مع ذلك نرى أن باحثين عديدين من أمثال ايمانويل سيفان (E. Sivan) ، سارعوا إلى الاستنتاج بأن النزعة الإسلامية (وهي بحسب استخدامي لهذا التعبير أوسع من مجرد حركات وأحزاب إسلامية) تفترق افتراقاً بيناً عن القومية والنضال القومي .

وبالطبع ، فإن معاينة العلاقة بين النزعة القومية العربية والإسلام ، وبين النزعة القومية عموماً والدين عموماً ، تقودنا إلى القول بأن هذه العلاقة تبلغ من الخصب مبلغاً يجعلها تتبلور في صيغ وأشكال متنوعة تتحدى ثنائية الـ مع/ ضد المبسطة .

ابتداءً ، تُطرح العلاقة بين القومية والدين في الإطار التاريخي العام القائل بأن النقلة من التنظيم السياسي التقليدي إلى الحديث ، اقترنت بالعلمنة ، أي فصل الكنيسة عن الدولة ، وبحسب اندرسون ، كان انبلاج فجر **القومية الأوروبية** يتوافق مع **أفول** المؤسسة الدينية . والمغزى واضح : إن العلمنة وبناء الدولة القومية صنوان لا يفترقان ، كعنصرين من عناصر توليد الالتحام عبر خلق ولاءات جديدة تقف فوق أشكال **الولاء القديمة** ، سواء كانت الولاءات القديمة **أكبر** أو **أصغر** من الدولة القومية ، أي سواء كانت الولاءات تمحض لامبراطورية **فوق قومية** (الأمبراطورية الرومانية المقدسة ، آل هابسبورج ، آل رومانوف ، إلخ) أم تمحض لكيانات **دون قومية** (طائفة ، مدينة ، عشيرة ، إلخ) .

وتقدم سوسيولوجيا القومية (إن كان لمثل هذا الفرع العلمي من وجود) تحليلاً مغايراً يؤكد أن تحطيم تقسيم العمل الثابت في المجتمع الزراعي ، وكسر احتكار رجال الكهنوت للثقافة ، وتعميم الثقافة العالية عبر نظم التعليم واللغة المحلية ، كان مستحيلاً بدون الاصلاح الديني . بتعبير آخر ، **إن الاصلاح الديني** ، والدين كمكون ثقافي وكمؤسسة ، يعد حجر الزاوية في الوحدة السياسية الجديدة : الدولة القومية . هذا هو تحليل ورأي جيلنر (Gellner) .

إذا كانت الاستنتاجات الأولى المضادة للكنيسة (اندرسون) والاستنتاجات الثانية المؤاتية لها ، صحيحة سواء بسواء فإن الاستنباط الوحيد المتبقي لنا من جمع هذين الضدين هو أن من المستحيل إلصاق جوهر ثابت بالأديان العالمية التوحيدية وبالذات بالمسيحية (والإسلام أيضاً كما نعتقد) باعتبارها ، في ذاتها ولذاتها ، معجّلاً أو عائقاً لنشوء الدولة القومية . بكلمة أخرى ، إن دور الدين في مسألة نشوء الدولة القومية ليس ثابتاً ولا موحداً ، وإنه لا يمكن إرجاع هذا الدور إلى جوهر محدد ومعطى .

إن جانباً من تاريخ القومية والقوميات يبين لنا أن الحدود الإثنية ، أي حدود أمة معينة ، تتعين أو تخلق (أو تُخترع اختراعاً) على أساس الثقافة (Culture) ، بالمعنى السوسيولوجي للمفهوم . لكن إذا كان تمييز الإثنية يتم بواسطة الثقافة ، فإن مفهوم الثقافة

ذاته يبدو أعوص من أن يحدد .

[حتى عام ١٩٥٤ أحصى باحث أميركي قرابة ١٦٤ تعريفاً مختلفاً للثقافة في ميدان السوسيولوجيا] .

وعلى أية حال تبرز **الإثنيات** في الميدان المحدد (القومية) **متمايزة** إما على أساس لغوي ، أو ديني ، أو عرقي ، وإن هذه التمايزات تشكل عناصر في ثقافة الجماعات المعينة ، كما نجد مجموعات اثنية تتطابق فيها الدوائر الثلاث (اليابان مثلاً) .

إن توحيد الثقافة (عبر نظم التعليم) يشكل عنصراً أساسياً من عناصر بناء الدولة/ الأمة ، أو الدولة القومية ، وتنطوي الثقافة على مكونات دينية بالنسبة للعديد من الشعوب التي انتقلت إلى بناء الدولة القومية انطلاقاً من نقاط ما قبل **المجتمع الصناعي** .

وعدا عن التحقيب المذكور (ما قبل/ ما بعد صناعي) يشكل الدين ، في اندماجه بالمكونات الثقافية ، عنصر **تمايز خارجي** للقومية المعينة ، وعنصر **تماثل** داخلي لها . خذ روسيا الأرثوذكسية مقابل أوروبا الغربية الكاثوليكية مثلاً !

وفي المراحل الأولى من نشوء الدول القومية في أوروبا الغربية (النموذج المركزي-الأوروبي) نجد أن اللاهوت المعقلن ، أو الإصلاح الديني ، أسهم في خلق **كنائس قومية** ، متحدياً السلطة الكونية ، فوق القومية ، للكنيسة الكاثوليكية ، ناقلاً هذا التحدي إلى الميدان الثقافي : إلغاء اللغة اللاتينية ، ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية (الانكليزية ، الألمانية ، إلخ) ، هذا الوسيط الأساسي لتوحيد الثقافة القومية ذاتها .

وعلى أية حال ، فإن الدور الذي تلعبه الثقافة ، أياً كان الشكل الذي نراها به ، هو وظيفة تماثل ، وتشكل في الوقت ذاته وظيفة تمايز . إن التماثل يقوم على **تعيين هوية** موحدة ، وتعيين الهوية لجماعة معينة يعادل تفريقها عن هوية جماعات أخرى . بتعبير آخر ، إن التحديد (=التماثل) هو أيضاً نفي (=تمايز) ، بحسب تعبير سبينوزا :

فحين يصف المرء شيئاً بأنه **ليس أبيض** ، على سبيل المثال ، فلا يترتب على ذلك أن هذا الشيء أحمر ، أو أزرق ، أو أبيض ، أو أخضر ! لكن تعيين هوية الشيء بأنه أبيض ، مثلاً ، سينفي مطلقاً سائر الصفات الممكنة في الطيف اللوني نفياً قاطعاً .

[لمن ينزعجون من المماثلة بين التمايز القومي أو الهوية القومية وبين اللون- الأبيض هنا - حسبنا أن نذكر أن لغة الاسكيمو ، خلافاً للغات عديدة ، تنفرد بوجود ما لا يقل عن ١٥ كلمة لأنواع متباينة من البياض . هذا يتيح الحديث عن التمايزات الأخرى داخل الأبيض (=الأمة)]

نورد هذا التفصيل ابتغاء الإشارة إلى محنة أولئك المنظّرين القوميين الذين يحددون

التمايز بأسلوب مقلوب ، أي يؤسسون الجوهر القومي على سبيل النفي (لا أبيض) ، وهو تعيين هلامي ، يشبه تعيين فيخته للعالم بأنه : لا أنا [Nicht Ich] !

لنعد إلى بضع إشارات أخرى عامة عن الدين ودوره في التكوينات السياسية في إطار المجتمع الزراعي وما بعد الزراعي ، أي في الوحدات السياسية ما قبل المعاصرة ، وأيضاً دوره خلال الفترة الانتقالية المفضية إلى الوحدة السياسية الحديثة المعاصرة .

إن الامبراطورية العالمية الشاملة هي الوحدة السياسية النموذجية للعصور الغابرة ، وتتميز هذه الوحدات بارتكازها على دين عالمي : الامبراطورية الرومانية ، الامبراطورية الأموية فالعباسية ، الامبراطورية الرومانية المقدسة ، الامبراطورية العثمانية [ونترك جانباً بعض الامبراطوريات المغلقة التي تحولت إلى دول قومية (اليابان ، الصين) بفعل تلاحم دوائر الانتماء الجزئية (العرقية ، اللغوية ، الدينية) في دائرة الانتماء الأوسع (القومية) في العصر الحديث] .

إن هذه الوحدات الكبرى (الامبراطوريات) كانت تنطوي على أشكال من الولاء ، والانتماء ، ينتسب إلى أشكال مختلفة من التنظيم السياسي الصغير : الإمارات الاقطاعية وساداتها ، الدول ـ المدينة ، الأسر الحاكمة ، الطوائف والجماعات الدينية .

ويمكن للمرء في إطار عالم الإسلام ، أن يتحدث عن ولاءات للقبيلة ، العشيرة ، الأسرة ، الطائفة الدينية (داخل الدين الواحد) أو الإنتماء الديني (بين مختلف الأديان) ، أو للأُسر الحاكمة ، إلخ .

وعليه ، فإن **الامبراطورية** ، هذه الوحدة الشاملة للتنظيم السياسي الغابر ، هي كيان مجزأ ومتشظ داخلياً .

وبالطبع ، فإن كلاً من الوحدة الكبرى (= الامبراطورية) والوحدات الصغرى (المكوّنات المتشظية) تجد التعبير عنها في المفاهيم الثقافية الدينية ، وفي الأشكال التنظيمية للمؤسسة الدينية ، وهذا يشمل سائر الأديان التوحيدية .

ولنأخذ هذا الأمر في إطار الامبراطورية العثمانية . يجد المرء (خصوصاً في القرن التاسع عشر) مؤسسة دينية مركزية وعلى رأسها المفتي الأعظم في اسطنبول ، مرتبطة بمؤسسات مركزية مماثلة في الولايات الأخرى (الأزهر ، الزيتونة . . . إلخ ، على سبيل المثال) . بالمقابل نجد أن القبائل ، والقرى ، والجماعات الحرفية في مراكز المدن منظمة في زوايا وطرق صوفية منعزلة ، ومتشظية .

يصعب تخيُّل المؤسسة الدينية المركزية (أياً كانت درجة مركزيتها) بدون خطاب شمولي ، بدون تركيز على العنصر الشمولي في الإيمان الديني ، وفي الإسلام كدين ، أي

موجه لسائر المسلمين ، بل لسائر البشر كعبيد للخالق . وبدون تركيز على مثل هذه الشمولية (الماثلة دوماً في كل الأديان التوحيدية) ، أعني التركيز السياسي ، فإن شرعية حكم آل عثمان كانت ستتهاوى قطعاً في نظر سائر الرعايا المسلمين .

بالمقابل نجد أن الطرق الصوفية بما تتميز به من عبادة الأولياء ، وتوسط الشيخ (والولي) بين العابد والمعبود ، أو بين المخلوق وبارئه ، وبفعل انغلاق هذه الطرق ، وتنائي هذه البنى الاجتماعية الصغرى عن بعضها في ركود المجتمع الزراعي البسيط ، هي تكوينات محلية ، تفتقر إلى شمولية النظرة الدينية القائمة في المركز .

وبالطبع ، فإننا ننظر إلى هذه الطرق والزوايا ، على أنها نتاج تشظي وعزلة وتجزؤ الكيان الاجتماعي ــ الاقتصادي ــ الثقافي .

هذا التمايز بين خصائص المؤسسة الدينية المركزية والتكوينات المحلية ، هو في واقع الأمر تمايز بين ثقافة عليا وثقافة دنيا .

يحصل أحياناً أن الثقافة العليا (النخبوية ، ثقافة الخواص) والثقافة الدنيا (ثقافة العوام ، الدين الشعبي ، إلخ) تتميزان معاً بخصائص مشتركة ، النزوع الصوفي مثلاً ، كما كان عليه الحال خلال الحقبة العثمانية ، لكن الافتراق بين الاثنين أعمق من أن يغفل ، وبخاصة أن صوفية الثقافة العليا تتّصف بنزعات عقلية و/أو فلسفية ، في حين أن صوفية الثقافة الدنيا تتميز بعبادة الأولياء ، أي نزعات أرواحية بدائية (Animism) .

ويرى بعض الكتاب المعاصرين ، أن الطابع الشمولي للدين الإسلامي (مخاطبته البشرية جمعاء) يتناقض مع النزعة القومية العربية (الموجهة إلى جماعة إثنية محددة ومحدودة) .

أما التاريخ الفعلي لبناء الدول القومية في العالم العربي ، وفي تركيا ، وإيران ، وباكستان ، في القرن العشرين ، فيقدم لنا أمثلة تقول إن العوائق الرئيسية أمام بناء الدولة القومية الحديثة ليس الإسلام الشمولي ، بل الثقافة الصوفية ، الجزئية ، المتشظية . وإن حركة الاصلاح الإسلامي التي تصدّت للتجزؤ الصوفي ، عبّدت الطريق إلى نشوء الكيانات القومية متجاوزة انغلاق الجماعات الصغيرة .

وابتدأت مساعي الاصلاح الديني هذه انطلاقاً من مفهوم التوحيد ومفهوم العقل ، وحرية الإرادة الإنسانية ، في الميدان الفلسفي بالطبع .

بالمقابل ، ظلّت الشمولية الدينية ، نظرياً ، أداة للدفاع عن ولاءات فوق قومية . وهي الآن الأساس الذي تستمد منه نظريات ودعوات بناء أمة إسلامية عامة .

إن ظهور الدولة القومية يبدو بمثابة تنظيم سياسي جديد ذي حدّين ، الحد الأول

موجّه ضد الجماعة الكبرى الموحدة شكلياً في إطار امبراطوري ، والحد الثاني موجه ضد التجزؤ الداخلي المنتمي إلى المجتمع الزراعي . وباختصار تبدو العملية بمثابة مركزية ـ لا مركزية ، أو تكامل ـ انفصال ، أو اندماج ـ التحام في جانب ، وانفكاك ـ انفصال في جانب آخر .

ثانياً ـ منشأ النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر

أشرنا في المفتتح إلى أن نشوء النزعة القومية عالمياً كان **لاحقاً** لنشوء الدول القومية في الموجة الأولى ، ولكنه كان **سابقاً** لنشوئها في دول الموجتين الثانية والثالثة . في الحالين جاء تشكُّل الدولة القومية مترافقاً ، كنتيجة ولاحقاً كسبب ، للانتقال من التنظيم الزراعي إلى التنظيم الصناعي للمجتمع ، أي عصر تطور الرأسمالية .

ويبدو لي أن المنطقة العربية تميزت ، شأن مناطق أخرى بأمرين : (١)إن النزعة القومية كانت وما تزال **سابقة** لنشوء الدولة ـ الأمة العربية الشاملة . (٢)إن هذه النزعة سابقة أيضاً لعملية الانتقال من التنظيم الزراعي إلى التنظيم الصناعي للمجتمع .

بتعبير آخر ، إن النزعة القومية هنا لا تعبِّر عن تحول إجتماعي فعلي ، عن تطور الرأسمالية ، أو المجتمع الحديث ، إلخ ، بل تشكل نوعاً من الاستجابة لمؤثرات العالم المحيط .

لنرَ إلى تشكل النزعة القومية العربية بموازاة تشكُّل النزعة القومية التركية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

لقد كانت الأمبراطورية العثمانية دولة تقليدية ، متعددة القوميات ، متعددة الاثنيات ، متعددة الأديان ، تمتد على عموم العالم العربي (عدا المغرب) وعلى أجزاء غير قليلة من شرقي ووسط أوروبا .

ولو استثنينا الأناضول ، لوجدنا أن سائر المقاطعات العربية كانت خاضعة لحكم أُسر وسلالات غريبة تنحدر من النخب العسكرية ، وتتمتع بقدر كبير من الاستقلالية التي انتهت في بعض الحالات إلى استقلال فعلي (مصر محمد علي ، بايات ودايات الجزائر وتونس) . هناك مناطق ورقاع أخرى خضعت لحكم المشايخ (رؤساء قبائل) أو عوائل الاشراف (المتحدرين من قريش) . وكان ثمة استثناءات قليلة في تلك الأماكن التي يحكمها ولاة معينون من الباب العالي مباشرة .

لن يجد الدارس لهذا الكيان السياسي أي مفهوم للمواطن الفرد ، أو قانون محدد ، أو إطار إقليمي محدد للدولة ، أوهيئات سياسية خاضعة للاختيار والمحاسبة ، إلخ ، أو أياً

من المظاهر الحديثة المتعارف عليها ، بل سيجد أفراداً جماعيين (قبائل ، عشائر ، طوائف دينية ، طوائف حرفية) . وسيجد لكل جماعة أعياناً وأشرافاً يمثلونها ، أي درجة من التمثيل المباشر . إنه عالم **نظام الملل** .

لقد كانت الامبراطورية تترنح تحت وقع تحديات الغرب المتفوّق عسكرياً (= حضارياً) ، والعجز عن ضبط النزوع القومي المتصاعد في الأجزاء الأوروبية ، ونزعات اللامركزية في بعض مناطق العالم العربي (مصر ، تونس ، الجزائر ، الجزيرة العربية ، السودان) ، التي انطوت على بذرات **وعي ذات إثني** ، وهو سابق لوعي الذات القومي ، بالمعنى العلمي للمفهوم .

إن الحل التاريخي في مركز الامبراطورية العثمانية لم يكن ليختلف ، من حيث الجوهر ، عن الحلول المتبناة في رقع أخرى : مصر محمد علي ، ويابان القرن التاسع عشر : تدخل كثيف للدولة **لإعادة تنظيم الوحدة السياسية** ، بإعادة تنظيم الجيش الدائم ، وبناء المرافق الإنتاجية ، وخلق جهاز تعليم حديث ، مشفوعاً بنظام مواصلات معاصر ، تعديل نظام الملكية ، بناء مؤسسات دولة حديثة (دستور ، برلمان ، جهاز تنفيذي معاصر ، إلخ) .

هذه الانتقالة لم تتم على يد «طبقة وسطى» أو «طبقة رأسمالية ديناميكية» ، بل على يد **الدولة** .

إن محض الانتقال من الشكل الأسري للحكم إلى الشكل الدستوري ، يعني نقض أشكال تقليدية من الولاء ، والانتماء والاندماج ، ويعني أيضاً استبدالها بأشكال جديدة . إن إرساء الدولة على أساس دستوري يستتبع نقل مصدر السلطات والتشريع ومرجع الولاء والانتماء ، من **الأسرة الحاكمة إلى الشعب** ، ومن الشريعة والحكم بالفرمانات العليّة ، إلى مصادر جديدة للتقنين والتشريع . إن نقل السيادة ، وصلاحية التشريع ، وحق الحكم إلى الشعب أو الأمة يفتح الباب على مصراعيه للنزعة القومية في الحال . وهذا ما أدركته جمعية العثمانيين الشباب (تأسست عام ١٨٦٥) التي بدأت جمعية ليبرالية ـ دستورية لتنتهي إلى حركة **قومية تركية** . وهذا ما أفصحت عنه بوضوح جمعية تركيا **الفتاة** التي خلفتها . وقد اندمجت النزعة القومية التركية باتجاه دستوري ـ ليبرالي ، وتراكبت مع مفاهيم إسلامية لمصلحين صاغوا تصوراتهم تحت تأثير موروثهم الثقافي الإسلامي والموروث الثقافي الأوروبي .

هذه الحركة ، كما هو معروف ، طوّرت اتجاهين : لامركزي ، يستهدف إعطاء المجموعات الإثنية غير التركية حقوق استقلال ذاتي (بما في ذلك **العرب**) ، ومركزي متشدِّد (الاتحاد والترقي) .

ولنلاحظ أن الكلمة المطبوعة ، والتلغراف ، وسكك الحديد ، أي **نظام الاتصالات الحديث عهد ذاك** ، قدم شبكة من القنوات المادية للتنظيم والتعبئة ، وكسر عزلة نظام الملل . فيما قدم نظام التعليم الحديث ، ونظام المدارس العسكرية ، والجيش النظامي ، المادة البشرية للتغيير : الطلاب والضباط .

إن تطورات مماثلة جرت في مصر ، وإيران ، رغم تباين الأوضاع السياسية بعض الشيء . وعلى أية حال ، فإن التوافق الزمني لثورة المشروطة في ايران (١٩٠٦) والثورة الدستورية على السلطان عبد الحميد في تركيا (١٩٠٨) مثير للانتباه حقاً .

لقد تركت هاتان الثورتان ، عهد ذاك ، آثاراً عميقة على الفكر السياسي السني والشيعي ، وسط المثقفين الحديثين ورجال الدين التقليديين على حد سواء .

وكانتا نتاج تحولات عميقة تغذ السير نحو بناء **الدولة القومية الحديثة** . وكانت المشكلة التركية أن المشروع يجري في إطار دولة متعددة القوميات وبإزاء تحديات أوروبية ضارية .

إن مصائر وأشكال النزوع القومي العربي في المشرق ترتبط إلى حد كبير بالحركة القومية التركية .

ثالثاً - النزعة القومية العربية والإسلام / التصورات والنظرات الأولية في المشرق

لا يخطىء السلفيون والأصوليون المعاصرون قط حين يقولون إن مفاهيم القومية ، والوطنية ، والتفرُّعات المستمدة منها لا أثر لها في الإسلام . فهذه المفاهيم كانت غائبة عن حقل الثقافة السياسية العالمية حتى القرن ١٨ ، وعن حقل الثقافة السياسية في البلدان العربية خلال الشطر الأعظم من القرن التاسع ، عدا عن بعض الاستثناءات الفردية . وبالطبع حين بدأ التنظير لفكرة القومية العربية ، كان العرب ، عملياً ، بعيدين بعد السماء عن الأرض لا عن الدولة العربية الواحدة ، بل عن أية دولة قومية .

إن معظم الدراسات عن أصول ومنابع النظرية والفكر القومي العربي (إن لم تكن كلها) تهمل دور وإسم ومكانة المفكر والمصلح الإسلامي الكبير جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ ١٨٩٧) ، أو تحذفه كلياً . وإن جرى ذكره فلدوره التنويري أو الإصلاحي ، قدحاً أو مدحاً . وبودي أن أعارض هذا الرأي السائد بالقول إن إصلاحية الأفغاني ناجمة عن نزوعه القومي ، أي مناهضة الغرب الكولونيالي ، لا العكس .

ومما يثير الاهتمام حقاً أن نجد الكاتبة الأميركية ن . كيدي (N. Keddie)تصدر كتاباً عن الأفغاني يحمل هذا العنوان الموحي : ردّ إسلامي على الامبريالية ! إن دراسة متأنية لجوانب شتى من كتابات ونشاطات الأفغاني تبرر لنا القول بأنه الأب الروحي لكل من

النزعة القومية الإسلامية ، والنزعة القومية العربية ، أي الأب الروحي للشكلين الديني والإثني من النزوع القومي . لقد تميز الأفغاني بإبراز **التضاد بين الإسلام والغرب** ، في جانب ، ودعا إلى استعارة العلم وأشكال التنظيم السياسي والاجتماعي من الغرب ذاته لمقارعته في جانب آخر . إن الاصلاح الداخلي للأفغاني ، أكان فكرياً أم سياسياً أم اجتماعياً ، يتوخّى وظيفة خارجية : التصدُّي للغرب المستعمر .

ويُلاحظ من كتاباته خلال الفترة الهندية ، شدة تركيزه على **النزوع القومي** ، فهو يقول أن لا سعادة للمرء إلاّ في جنسه وقومه ، ولا وجود لهذه الأخيرة بدون اللغة . ويعترف الأفغاني بوجود رابطتين تشدّان البشر ، الأولى **رابطة اللغة** التي تتألف منها رابطة الجنس (القومية) ، والأخرى **رابطة الدين** . ويعترف أن هناك شعوباً تغيّر أديانها مرات وتحتفظ بلغتها .

لم يكن الأفغاني منظراً بل رجل نشاط وعمل ، لذا لم يصغ آراءه في إطار فكري موحد ، بل في ثنايا مقالات متعددة وظرفية في آن .

لقد احتفظ الأفغاني بموقف الثنائية هذه التي تجمع الرابطة القومية بالرابطة الدينية .

وفي اعتقادي أن هناك عاملين وراء هذه الثنائية . أولاً ، إن الأفغاني كان موقناً بالدور الحضاري للدين ، فهو قاطرة التقدم شريطة تنقيته من الشوائب . وثانياً ، إن تجربة الأفغاني المتنوعة (عيشه في الهند ، أفغانستان ، إيران ، العراق ، مصر) جعلته على تماس عياني مباشر بالتمايزات الإثنية ، ودورها في الصراعات السياسية ، المناهضة للبريطانيين .

إن إنقاذ العالم الإسلامي (أحياناً المشرقي) من السقوط بيد القوى الكولونيالية وبخاصة بريطانيا ، كان يستدعي ، بحسب رؤية الأفغاني ، إصلاح الإسلام من ناحية ، ووحدة المسلمين (الباب العالي ، إيران القاجارية ، ومصر عهد ذاك) .

وإذا كان الأفغاني قد رفع شعار الجامعة الإسلامية ، كوسيلة سياسية لمواجهة الغرب ، فإنه لم يغفل قط دور النزعة القومية ، وبالذات النزعة القومية العربية التي يطريها في مقالات عديدة له . فدور العرب في فترة صعود الإسلام وانتصاره لا مراء في أهميته وعمقه ، بل إنه تأسّى لإهمال الترك رغبة السلطان سليم في تبني اللغة العربية لغة رسمية للدولة العلية ، مما كان سيخلق ، برأيه ، دولة تقوم على أشد وأقوى عوامل الالتحام : الدين والإثنية . ويمكن القول إن ثنائية الديني/ الاثني في أفكاره انحلّت بالتدريج إلى مكوّنيها الأصليين وتلقفتها تيارات متباينة .

وبمعنى من المعاني يشكل الكواكبي استمراراً للأفغاني ، في جانب إعلاء العقل والاصلاح والنزعة الدستورية ، وانقطاعاً عن الأفغاني في ميدان النزعة القومية . فالكواكبي يشدِّد على البعد العربي أولاً ، ويضعه في مواجهة العثمانيين ثانياً .

وبقدر ما يتعلّق بالصياغات الفكرية ، يمكن القول إن الكواكبي هو مؤسس فكرة القومية العربية (نضع خارج الاعتبار أصحاب النزعة القومية الثقافية من كتاب القرن ١٩ من أهل الشام : حيدر الشهابي (١٧٦١ـ ١٨٣٥) فرنسيس فتحي (١٧٧٣ـ ١٨٣٦) ، إلى جانب اليازجي ، بطرس البستاني ، جرجي زيدان ، أديب اسحق) .

في كتابيه «أم القرى» و«طبائع الاستبداد» يؤكد الكواكبي ، من بين أمور عديدة ، على وحدة العرب على الأساس الوطني (أي الإثني أو القومي إن شئتم) لا الديني . بل إنه يرى في الاستبداد السياسي امتداداً للاستبداد الديني ، وهذا الأخير امتداداً لعقيدة الجبر السلبية .

وبالطبع ، فإن الأمة العربية التي يتناولها الكواكبي في حديثه تضم الهلال الخصيب ومصر ، ذلك أن المغرب العربي لا يندرج ضمن «البلاد العربية» في كتابات المنظّرين القوميين خلال القرن ١٩ وشطر من القرن العشرين .

إلى ذلك ، فإن صياغات الكواكبي لم تكن قط خلواً من فكرة الخلافة ، المفهوم الموروث للحق السياسي . بيد أن الخلافة ، عند الكواكبي ، ترتكز على قاعدة **إثنية** : **الخلافة للعرب** . وترتكز على قاعدة **دستورية** (**الشعب مصدر السلطات** ، والخليفة يُنتخب انتخاباً) . أضف إلى ذلك أن الخلافة ، عند الكواكبي وظيفة روحية لا وظيفة زمنية ، أي دينية لا سياسية . هذا الفصل بين الوظيفتين يشكل عماد النزعة الدستورية الحديثة عند الكواكبي ، ويجعل من فكرة الخلافة التي طرحهاإلغاء لهذه الفكرة عينها . ويمكن فهم أهميتها من ناحيتين تاريخية وراهنة . ففي عهد ذاك شكّلت مصدّة وتحدياً لفكرة السلطان عبدالحميد الثاني عن الخلافة ، وفي عهدنا تشكّل أداة لدعاة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية ، أي فصل السياسي عن الديني ، واحترام استقلالية الحقلين ، لتجنُّب إضفاء الطابع المقدس على النشاط السياسي البشري في الأقل .

رابعاً ـ شكلان من النزعة القومية [المغرب والمشرق]

يمكن تقسيم دراسة العلاقة بين الدين والقومية ، إلى ثلاثة أطوار : قبل كولونيالي ، خلال الفترة الكولونيالية ، بعد الاستقلال .

وبالوسع القول إن هذا التحقيب الزمني لن يكتمل بدون تقسيم مكاني : المغرب والمشرق .

ففي أواخر القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين ، تميزت الأفكار والتصوّرات والمفاهيم (والمذاهب) القومية في **المشرق العربي** بطابعها الإثني ، أي

بناء مفهوم القومية على أساس الانتماء للغة والثقافة والتاريخ (العروبة) ، دون أن يعني ذلك عدم وجود مفاهيم إسلامية (الخلافة مثلاً) تحتل مكانة ثانوية .

أما التصوّرات القومية في المغرب العربي فقد كانت إسلامية الطابع ؛ وفي مصر ، الواقعة في نقطة تلاقي الاثنين ، فقد ظهر هذان الشكلان كلاهما متعايشين ومتجاورين .

وعوامل ذلك أن المشاعر والتصورات القومية في المشرق العربي نمت وتطورت في تعارض مع العثمانيين ، خالقة بذلك الحاجة إلى تحدي التماثل الديني مع الأتراك بتغاير إثني ، من هنا التوكيد على الفوارق الإثنية بين العرب والترك . ولا ريب في أن وجود قطاعات من المسيحيين العرب عززت الحاجة إلى تجاوز الانقسامات الدينية بوحدة أعلى (= وحدة قومية) .

في المغرب العربي ، لم يكن ثمة تماثل ديني أو إثني بين المستعمرين الفرنسيين والمستعمَرين . وكانت الفوارق الإثنية تتجلى مباشرة في الثقافة المحلية ، وكان الإطار الثقافي الجاهز لذلك هو الإسلام عينه .

إن الثنائية الثقافية في المغرب كانت أشد وأعتى وأقسى مما كانت عليه في المشرق ، إن لم يكن لشيء فعلى الأقل بسبب الطابع المميز للكولونيالية الفرنسية :الاستيطان .

وعليه تطورت النزعة القومية ضد العثمانيين وضد خطر أوروبي محتمل ، في المشرق ، أواخر القرن التاسع عشر ، في حين تطورت هذه النزعة ضد خطر أوروبي قائم في المغرب .

ولنلاحظ أيضاً أن دول المغرب العربي كانت تمثل وحدات سياسية مميزة بوضوح ، فلها سلالتها الحاكمة ، وجيشها المستقل ، سواء بوجود أو غياب ولاء برّاني للعثمانيين خلال الفترة ما قبل الكولونيالية .

ولقد حاربت هذه البلدان الغزاة بقيادة شيوخ القبائل والطرائق (القادرية في الجزائر ، السنوسية في ليبيا ، الأسرة الحاكمة في المغرب) . رغم أنها كانت تعيش في عالم ما قبل قومي ، مطورة بذلك وعيها الذاتي الاثني بأشكال صوفية تقليدية . إن المنظرين القوميين يطلقون (من باب الاستعلاء) اسم الحركات الاستقلالية على هذه الحركات ، أي كونها «غير» قومية . الواقع أنها تشكل النماذج الأولى للنزعة القومية الدفاعية ، التي تتجلى عند أيِّ شعب بمواجهة التوسع الأوروبي في ذلك القرن . وكان هذا النزوع القومي ، الدفاعي ، الأولي ، البسيط ، البعيد عن أية «نظرية» (إلخ !) ، يجد التعبير عنه في مفاهيم وعلامات ورموز الثقافة الإسلامية . وببساطة هي حرب جهاد ضد الغازي الكافر .

وبهذا المعنى فإن النُطف الأولى للمشاعر القومية في المغرب برزت في شكل

ومحتوى إسلامي من الوجهة الثقافية . ولم يكن ثمة أثر للعروبة .

لقد نما النزوع القومي ، في هذه الفترة في المغرب ، في حدود الفهم التقليدي للإسلام (النزعات الصوفية) ، وانتقل بعد ذلك مع بروز المصلحين ، للتطوُّر في نطاق الاصلاح الإسلامي ، كما أنه نما في نطاق الرقعة السياسية لوحدات مميزة (تونس ، الجزائر ، المغرب ، إلخ) مما أفسح المجال لبروز النزعة القومية ليس فقط في رداء إسلامي ثقافياً ، بل في رداء محلي إثنياً : نزعة تونسية ، نزعة جزائرية ، نزعة مغربية ، إلخ .

ولما شهد المغرب العربي بروز النزعة القومية العربية لم يكن يسع هذا النزوع إلا أن يكون مندمجاً اندماجاً مكيناً بالإسلام . وكما هو معروف (لربما إلى حد الابتذال) أن رجل الشارع في المغرب لا يميز بين العربي والمسلم ، فكل عربي مسلم ! .

قلنا إن النزعة القومية الابتدائية في المغرب العربي اتسمت بطابع دفاعي ، ونمت ثقافياً في إطار الإسلام الصوفي التقليدي .

أمَّا خلال الطور الثاني من نمو النزعة القومية وبالذات خلال النصف الأول من القرن العشرين ، فقد اتصف هذا النزوع بالطابع الدفاعي والثقافي ، وبارتكازه إلى الإصلاح الديني المناهض للصوفية (ابن باديس ١٩٠٠ـ ١٩٤٠ في الجزائر ، الثعالبي مؤسس الحزب الدستوري في تونس ، ت ١٩٤٤) .

إن النموذج المصري أكثر غنى وتعقيداً . لقد تبلورت المشاعر والأفكار القومية ، كما قيل آنفاً ، في تعارض مع العثمانيين والغرب المتغلغل ، وفي ظل الإصلاح الإسلامي التنويري (الأفغاني ، عبده) مقروناً بمؤثرات فكرية غربية علمانية الطابع .

إن التضاد المصري ـ العثماني ينعكس في أعمال محمد عبده بوضوح ، فقد اعتبر عبده السلطان عبد الحميد الثاني أكبر سفاح ومستبد في ذلك العهد (عبده ، ص٧٣٦) ، كما أن «مجد العرب» وحقهم في إنشاء دولة تليدة خاصة بهم أمر مشروع في نظر عبده (ص٧٣٥) ، لولا أن التقاتل التركي ـ العربي يمنع ذلك ويقود إلى سقوط الاثنين فريسة سهلة للقوى الغربية .

لقد كان محمد عبده أبا النزعة القومية المصرية ، الليبرالية ، العقلانية ، وأن قراءة بسيطة لبرنامج الحزب الوطني الذي صاغه بنفسه تعكس هذا بجلاء ساطع ، مثلما تعكسه نشاطات عبده العملية في ميدان الفكر والسياسة .

فالحزب الوطني ، بحسب تعريفه ، ليس حزباً دينياً ، بل إطار يجمع كل من يكدح على أرض مصر ويتحدث لغتها بصرف النظر عن الدين (عبده ، ص٣٦٩) .

لقد كان محمد عبده ، شأن أستاذه الأفغاني ، يرى في الإسلام ، وفي الدين عموماً ،

القـوة المحركـة للحـضـارة ، ولكـن بالطبع الدين المصفّى من شوائب الجبـرية ، والطرق الصوفية ، أي إسلام السلف الصالح ، إسلام التوحيد والعلم والعمل ، إلخ .

الواقع أن تراث عبده ، في جانبه الأول ، وجد استمراره ، في سعد زغلول ، وحزب الوفد عموماً ، وفي جانبه الثاني ، في رشيد رضا (ت١٩٣٥) وحسن البنا .

وإذا كان رشيد رضا يشكل استمراراً فكرياً للتنوير الإسلامي عند عبده ، في جانب ، فإنه يشكل انقطاعـاً عنه في جانب آخر . لقد قلب رشيد رضـا عقـبيه على الحداثة والعقلانية ، وحشر نفسه في «خصوصية إسلامية» ضيقة ، نجدها واضحة في دعوته إلى «الدولة الإسلامية» التي تقوم على فكرة الخلافة ، وعلى نبذ فكرة سيادة الشعب وإمكان صوغ قوانين وضعيـة (انظر : عنايات ، ص٧٧) . أي أن رشـيـد رضا يشكل في ميدان الفكر السياسي نكوصاً عن أستاذه عبده الذي حصر الحكم في إطار دنيوي ، واعتبر الحاكم وأمور تعيينه وخلعه شأناً دنيوياً لا قداسة فيه .

إن عودة رشيد رضا تشكّل انعطافاً نحو النزعة الإسلامية المعاصرة (الأصولية بحسب التسميات الأخرى) التي ابتدأت في مصر على يد حسن البنا عام ١٩٢٨.

إن هذا التيـار السـياسي ـ الاجتـمـاعي هو الذي سيصـوغ المفـاهيم الفكرية للشكل الإسلامي للنزعة القومية كما نعرفه اليوم . إن نقطة انطلاق هذا التيار ، في هذا الميدان ، هو حفظ الطابع الإسلامي للمجتمع والدولة ، الذي يشكل جوهر هويتهما المميز .

لقد جـادل أحد ايديولوجـيي الخصوصـيـة القـومية الإسلامـيـة ، ونعني به شكيب ارسلان ، مدافعاً عن إرساء النزعة القومية على أساس ديني لا إثني (لغوي أو عرقي) في ثلاثينات هذا القرن معـتمـداً على مثال اليابان ، وانكلترا ،وأوروبا عـمومـاً التي تقـدمت بحسب رأيه دون أن تتـخلى عن تقـاليدها ومعـتقـداتها (اليابان) أو كنيستـها (انكلترا) (انظر : إيلي خـضـوري ، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧) ، ويخلص ارسلان إلى أن الدين هو مكوِّن الهوية القومية .

إن نشأة هذا التيار جاءت على خلفية معقدة : سقوط العثمانيين ، إلغاء الخلافة (١٩٢٤) ، وقـوع المنطقة العربيـة تحت السيطرة الغـربيـة الفعليـة ، فشل التيـار القـومي الليبرالي في انتزاع الاستقلال الكامل ، تصاعد خطر الحركة الصهيونية ونجاحها في فلسطين .

من هنا انقـلاب هذا الاتجاه على الجيل الأول من ممثلي الإصلاح الإسـلامي ، ونعني الأفغاني ـ عبده .

ومن المفيد التذكير بأن ممثلي هذا التيار الإسلامي (رشيد رضا ، ارسلان ، البنا) نشطوا

في إطار دول ـ قومية أولاً ، وفي إطار صراعات حادة بينها لوراثة الخلافة الملغاة ثانياً .

(حاولت مصر تنظيم مؤتمر فعّال حول الخلافة ، أما الشريف حسين فقد أعلن نفسه ملكاً على العرب قبل أن يغادر الحجاز هرباً من سيوف نجد ، وشكلت الدولة السعودية الحديثة ، طرفاً في الصراع على الخلافة الإسلامية) .

إن العيش في دولة قومية محددة (مصر ، العراق ، إلخ) وزوال الدولة العلية من الوجود ، عهد ذاك ، يعني فيما يعنيه ، أن المشكلات الفعلية للانتماء ، وأشكال الاتحاد الاجتماعي والتنظيم السياسي القائمة تفرض نفسها على عقول أبناء ذلك الجيل .

ومن المفيد أن نلاحظ أن حسن البنا ، مؤسس الأخوان المسلمين ، لم يستطع قط إغفال المفاهيم التي تعبر عن علائق الدولة القومية : الوطن ، الوطنية ، الأمة ، القومية ، العروبة . . . إلخ ؛ وقد سعى إلى إعادة أسلمة هذه المفاهيم التي انطوت جميعاً على محتوى معاصر ، إن لم تكن كلها مفاهيم معاصرة .

وبالطبع لا تعنينا هذه «الأسلمة» بمدى ارتكازها على العلم ، بل تعنينا من ناحية كونها عملية سوسيولوجية : شرعنة الحاضر باسم الماضي ، تكييف الراهن عبر الموروث ، وهي عملية تكيّف وتكييف حضارية ، بصرف النظر عن تقديرنا للتيار الذي تمثله ، من الوجهة السياسية أو الاجتماعية أو الايديولوجية . فالقضية هنا هي قضية التقابل الثنائي بين التقليد والحداثة ، بين الموروث والجديد ، وأسلوب التفاعل بينهما ، بحيث لا يغدو القديم قديماً ، ولا الجديد جديداً . ونحن نتناول هذه المسألة بوصفها ابستمولوجيا التقليد ـ الحداثة . ذلك أن المعرفة البشرية ، وإن كانت شاملة ، وإن كان العقل البشري واحداً ، فإن نظم المعرفة جزء من الثقافة (Culture) المحلية ، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة ، ولا تنفصل نظم المعرفة عن النظم الثقافية لتكتسب أعلى وجود مستقل ممكن لها إلاّ في إطار تقسيم متشعِّب وبالغ التطور ، ومديد ، وراسخ ، لتقسيم العمل الاجتماعي ، وتقسيم العمل الفكري بالتبعية ، وإلاّ في إطار تلاقح وإنتاج المعرفة عالمياً ، وبصورة مستقلة . ومثل هذه الشروط لم تتحقق إلاّ جزئياً .

لنعد إلى أسلمة حسن البنا للمفاهيم المذكورة . وبودي الاستشهاد مطولاً بالكاتب المصري ابراهيم غانم الذي أشار إلى ثنوية نظرة البنا للمفاهيم المذكورة : الوطنية ، القومية ، إلخ . فهو يرى فيها عناصر ايجابية ، ومقبولة ، أي حب المرء لوطنه ، فيما يرى فيها عناصر سلبية ، منبوذة ، وهي تحديداً العلمانية التي تربط ولاء المرء برقعة دولة ، لا بالإسلام . فالإسلام بحسب رأي البنا ، هنا ، هو الذي يعين حدود الوطن ، لا الوطنية .

إن مفهوم الوطن هنا يقوم على الانتماء الروحي ، لا على الوعاء المادي لكل تفاعل روحي ، أي رقعة الأرض ، أو الإقليم (Territory) بحسب قول أقطاب الفقه الدولي .

والفصل بين الاثنين ، إن أردنا التوغل في الأمر ، يعود إلى عاملين : العامل الأول هو غياب هكذا مفهوم في العصور ما قبل الحديثة . فهناك دار الإسلام (= دار السلام) ودار الحرب ، والحدود الفاصلة بينهما متحركة ، قابلة للتمدد في الاتجاهين .

العامل الثاني ، إن النقلة من الامبراطوريات إلى عالم الدولة القومية كان متعرجاً ، وكيفياً في مناطق واسعة من العالم ، حصل فيها فعلاً انفصال أو قل لا تطابق بين الجماعة المعنية وإطارها الجغرافي .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك ميزة عامة وهي أن كل عيش مشترك ، إذ يخلق ثقافة مشتركة ، يسمح بعيش واستمرار هذه الثقافة المشتركة ، حتى بعد حصول تباعد مكاني بين الكتل البشرية المكونة لهذه الثقافة (بسبب الهجرة مثلاً ، أو إقامة حدود سياسية فاصلة ، إلخ) .

إن الالتباسات الناجمة عن فكر التيار الإسلامي هي التباسات الاستمرار/ الانقطاع في نظم المعرفة ، وهي أيضاً التباسات التطور الموضوعي للدولة القومية في منطقتنا .

وإني لأجد رأي حسن البنا في القومية مثلاً شديد الواقعية . فهو يقبل بالمفهوم في جانب كحافز للمجد والجد والعمل ، ويرفضه ، في جانب آخر ، كنوع من جاهلية تمجد العرق وتدعو للعدوان والتوسع (النموذج الالماني والايطالي) وتنبذ الدين بل تلغي حتى الكتابة بالحروف العربية (تجربة أتاتورك) .

لقد عبّر البنا ، كما يؤكد إبراهيم غانم ، عن تمسكه بثلاث دوائر انتماء : المصرية ، العربية ، الإسلامية .

وكذا الحال ، كما أظن ، عند عبد الحميد بن باديس ، المفكر والمصلح الإسلامي الكبير في الجزائر . فدوائر الانتماء لديه هي : جزائرية ، عربية ، إسلامية .

خامساً ـ تطور التيارات القومية في المشرق والموقف من الإسلام

إن التمييز بين النزعة القومية العربية والإسلام ، أو في الواقع فصل الواحد عن الآخر ، برز في وقت مبكر بسبب الحاجة للتمايز عن الأتراك ، وتأسيس هوية مستقلة ، وبسبب الحاجة لوحدة تتجاوز الانقسام المذهبي (السني ، الشيعي) والديني (المسيحي ، الإسلامي) في المشرق الذي يتميز ، بالتعدد الطائفي الديني ، خلافاً للمغرب الذي يتصف بوحدة دينية بل حتى مذهبية (إن أغفلنا الأقلية اليهودية المسيحية) .

غير أن التمايز بين العنصرين الاثني والديني ، رغم مثوله المبكر ، لم يكتسب تعبيراً

نظرياً عنه إلا بالتدريج ، وبالتحديد عقب الحرب العالمية الأولى . منظر هذه الاتجاه هو ساطع الحصري .

كانت تلك حقبة جديدة : فالانتماء للدولة العثمانية على أساس الوحدة الدينية ، أو الانفصال عنها على أساس التمايز الاثني (القومي) حقبة ذهبت مع الريح . وبرزت بعض الدول الصغيرة في المشرق ، الممزقة داخلياً بانفصال الجماعات الطائفية والدينية ، رغم أن هذه الدول عينها كانت ، بمعنى من المعاني ، في تعارض مع وحدة قومية أكبر للعرب في إطار المشرق في الأقل .

لقد كان الحصري في مطلع نشاطه من دعاة الجامعة العثمانية ، وقد غير اتجاه ولائه نحو العروبة . تأثر الحصري بالفكر الكلاسيكي القومي الفرنسي والألماني ، وبخاصة فيخته . إلاّ أنه كان عليه أن يواجه قضية خلق دولة قوية حديثة من ركام الطوائف والجماعات الصغيرة (في العراق مثلاً) وقضية الانفصال بين الأمة العربية ذات الوجود التاريخي المؤمثل ، والدولة القومية الواحدة ذات الغياب السياسي الفعلي (في العالم العربي) .

ومن المفيد أن نرى إلى مفاهيم الحصري . الأمة عند الحصري كيان روحي يقف فوق الأعراق والطوائف والأديان ، بل يقف فوق التاريخ . الأمة أشبه بذات متعالية . وما اللغة المشتركة ، والتاريخ إلاّ عناصر مكونة لهذه الذات . الأمة هي كائن حُبي بالحياة والشعور ، اللغة هي حياته ، والتاريخ شعوره .

ويصطدم الحصري ، المطّلع اطّلاعاً ثرياً ، بأنماط الدول القومية ، أي أنماط الاثنيات المتناغمة دينياً أو عرقياً أو لغوياً ، أو حتى المتنافرة ، فيضطر إلى إقامة حدود فاصلة بين الأمة والقومية من جهة والدولة (هنا = الدولة القومية) من جهة أخرى ، بين الوطنية من جانب ، والوطن كرقعة جغرافية من جانب آخر .

إن الحصري يمزّق الترابط العضوي بين هذه العناصر المكونة لمركّب واحد . فكل عنصر يشكل عنده كياناً قائماً بذاته . لـمَ هذا الفصل الغريب؟ ، أو في الأقل لـمَ فصل الأمة عن الدولة ، أو الوطن عن القوميَة؟ الجواب يكمن في تنوع أشكال وأنمَاط الدول القومية ، والجواب يكمن أيضاً في (الوضع) الخاص (للأمة العربية) التي أعدت هذه النظرية دفاعاً عن وحدتها .

فالأمة المفترضة في العالم العربي لم يكن لها آنذاك ، كما ليس لها اليوم ، أية دولة حقيقية خاصة بها . فثمة افتراق بين الشكل النظري للأمة : اللغة + التاريخ ، وبين واقعها الفعلي . وفي أي افتراق للافتراض النظري عن الواقع ، يُمجِّد النظر .

زد على ذلك أن نظرية الأمة ــ اللغة ــ التاريخ تقف في تضاد مع كثرة من دول أميركا

اللاتينية ، أو سويسرا متعددة اللغات . الحصري سيجيب : هذه دول لا أمم . فالقومية في نظر الحصري ، هي خاصية طبيعية في الإنسان ، شأن الحواس والأطراف والأنف والعينين ! والإنسان ، بحسب التعريف الفلسفي الذي يردّده الحصري : حيوان ناطق ، عوضاً عن القولة الأخرى الشهيرة : حيوان سياسي .

ويبدو لي أن خيار النظرية القومية الألمانية ، وبالذات فيخته ، يرجع إلى أمور هامة عدة ، بينها أن الفهم الفرنسي للقومية مثلاً يقوم على تعريف يحدد الأمة في إطار دولة تقوم على إقليم محدَّد ، ويتمتع بمبدأ الكفاية العددية ، إضافة إلى مبدأ «إرادة الشعب» في العيش المشترك (الذي ولَّده رينان مثلاً) . لقد عارض الحصري هذه التعاريف الفرنسية ، واختار الصيغة الألمانية نظراً لأن الأمة الألمانية ، بحسب النظرية ، سبقت نشوء الدولة القومية الألمانية ، وهذا مقارب للحال النظرية للأمة العربية عند الحصري ، فهي موجودة تاريخياً ، ولكن الإطار الجغرافي ، الرقعة الأرضية لهذه الأمة موزعة على إدارات سياسية ، دول ، يمكن نفيها بمعسول الكلام بالقول إنها : دويلات ، أو بإضافة نعت : مصطنعة . ويبدو أيضاً أن نهضة ألمانيا في فترة ما بين الحربين كانت مثار أعجاب قطاع من القوميين العرب ، لما انطوت عليه من حيوية حضارية .

وما يعنينا هنا أكثر من سواه أن النموذج العلماني ، والسلطوي ، للقومية العربية (في الصياغة النظرية طبعاً) يصل مع الحصري إلى ذروته .الواقع أن صياغات البعث والناصرية بقدر ما يتعلق الأمر بالأمة والقومية ، إلخ . . لم تكن أكثر من إعادة إنتاج لمفاهيم الحصري عموماً ، مع وجود فوارق أساسية في مجالات أخرى (البعد الاجتماعي مثلاً) .

خلاصة الأمر ، أن اللغة والتاريخ المشترك هي قوى التلاحم المؤسسة للأمة . أمَّا العلائق الدينية والأواصر الثقافية والاقتصادية فقد عورضت وأُقصيت . وقد وقف الحصري بقوة في وجه الأشكال المحلية أو التاريخية للنزعة القومية : الفينيقية ، الفرعونية ، العراقية ، مثلما عارض بقوة مماثلة النزعة القومية الدينيةـ الثقافية (تيارات الأخوان المسلمين) والمفهوم الماركسي للأمة (عند لينين وستالين في الواقع) .

سادساً ـ النزعة القومية الشعبوية : عودة للرموز الدينية

لقد كان الجيل الأول من المفكرين القوميين في القرن التاسع عشر يتألف من أفراد ينحدرون من خلفيات تقليدية ، وأسر تقليدية ، تجارية ، وأسر أعيان ، وأشراف .

أما الجيل الثاني ، خلال القرن العشرين ، فقد انحدر (في فترة ما قبل الاستقلال) من فئات اجتماعية وسطى ، وفئات دنيا ، في مجتمع يسير حثيثاً على طريق التحديث .

ولقد كان الحصري شخصية انتقالية في الفترة الوسيطة بين الاثنين .

لقد كان الجيل الأول يتحرك في دائرة ضيقة جداً من النخب المتعلمة في مجتمع تقليدي ، على خلفية محيط من الأمية والأرياف المعزولة ، التي يقطنها غالبية السكان ، مجتمع ما تزال بنية فكره ووعيه الاجتماعي سابحة في عالم الميتافيزيقيا ، بالمعنى الكونتي للكلمة ، أي مجتمع ما قبل كوبرنيكي إن جاز القول .

حقاً ، لقد شهد القرن التاسع عشر انتشار نظم اتصالات حديثة (سكك الحديد ، التلغراف ، السفن البخارية ، الصحف ، أو الكلمة المطبوعة) مما سهل بناء شبكات معقولة من الصلات بين المراكز الحضرية في العالم العربي ، ولربما بينها وبين بقية العالم بدرجة أكبر .

بالمقابل ، عمل الجيل الجديد ونشط في عهد الكلمة المبثوثة (الراديو) وسكك الحديد والطائرات ، والسيارات ، أي في إطار نظام اتصالات أوسع وأشد وأسرع ، مخترقاً حواجز الأميّة نفسها (الراديو) . إنها أيضاً حقبة نظم التعليم المركزية ، والجيوش الدائمة (المركزية أيضاً) ، بما يتضمنه ذلك كله من تفاعل البشر مع العلوم الحديثة والمنتجات الصناعية (في هيئة معدات عسكرية مثلاً) . إنها أيضاً مرحلة تمدين أوسع ، وأشكال جديدة من تقسيم العمل ومن تنظيم العمل ، ومن زحف العلمنة في مجال التشريع ، والتعليم ، في بيئة خارجية كوبرنيكية شاملة تحيط بعالمنا الصغير ما قبل الكوبرنيكي .

ولم يقتصر الأمر على بروز مجموعات وفئات وطبقات اجتماعية جديدة ، بل إن القديم منها (مثل عوائل الأشراف وعوائل الأعيان ، تجاراً وملاك أرض) ، كان على شفا الانحلال و/ أو التحول .

في هذه المرحلة ستبرز أحزاب وجمعيات سياسية ، مغايرة لنوادي النخب والأعيان القديمة ، وستعمل على مد جذورها وتنظيماتها وسط الفئات الحضرية وتتجاوز تخوم المدن إلى الأرياف النائية ، حركات جديدة تركز على الهيمنة الأجنبية والجوانب الاجتماعية للتحديث الرأسمالي ، أي العلاقات الزراعية وقضايا الاستغلال الحضري ، وسط عالم يتميز بصعود الفاشية والنازية بقوميتهما الاشتراكية ، وسقوطهما اللاحق ، وانتصار التحالف الديمقراطي ، ونمو هيبة الماركسية والاتحاد السوفييتي ، وصعود حركات التحرر القومي ، وبخاصة في آسيا (فيتنام ، الصين ، الهند ، إلخ) ، ثم في افريقيا . وتكتسي الحركات هذه المرة طابعاً جديداً يميزها عن الحركات القومية السابقة ، أي تحول من المطالبة بحكم ذاتي أكبر في ظل السيطرة البريطانية أو الفرنسية ، إلى الاستقلال السياسي والاقتصادي الكامل ، مسنوداً بتحول في هيكل العلاقات الدولية عقب الحرب العالمية الثانية .

هذه هي الخلفية العامة التي سبقت نهوض الموجة الشعبوية من التيار القومي العربي الجديد : البعث ، القوميون العرب ، الناصرية .

لقد جاء البعث إلى الوجود ، كما هو معروف ، في العام ١٩٤٧ ، أما الناصرية فقد تبلورت كحركة قومية عربية بالتدريج بعيد ١٩٥٦.

لقد جمعت كلتا الحركتين النضال القومي المناهض للغرب الامبريالي واسرائيل ، بالنضال الاجتماعي المناوىء لملاّك الأرض الكبار ، وفيما بعد المناوىء للرأسمال الخاص المحلي ، الصناعي والتجاري والمصرفي ، على ضعفه .

لقد تبلورت حركة البعث في الأربعينات بمواجهة تحديـيْن ايديولوجيـيْن ، النزعة التقليدية الإسلامية ، والتيار الماركسي ، إلى جانب خصم ايديولوجي ثالث : القومية المحلية .

ونجد في البيان التأسيسي للبعث هذه الهموم الثلاثة . فواضعو البيان يقولون إنهم يمثلون الروح العربية ضد :

١ــ الشيوعية المادية .

٢ــ الرجعية ، ممثلة التاريخ الميت .

٣ــ القومية المزيفة .

لقد ميزت نظرية الحصري كما أسلفنا بين الأمة والقومية والدولة ، وحددت الأمة على أساس إثني (اللغة أساساً والتاريخ) .

أما عفلق فقد سلك سبيلاً مغايراً . إن مصادره الفكرية ليست الرومانسية الالمانية بنزعتها التاريخية ، بل الفكر الفرنسي والالماني الحيوي ، بنزعته الإرادية (نيتشه ، سوريل ، إلخ) . الأمة عند عفلق إرادة وفكرة . وبالطبع فإن الإرادة النيتشوية هي جوهر ، أي ظاهرة تحتوي في جوفها على محدداتها الذاتية . إنها جوهر بالمعنى الأرسطي . والجوهر سرمدي ، لا يطاله التغيير ، وهو حامل لمحمولات شتى تذوي وتزول ، فهي عوارض زائلة ، أما الحامل فذو طبيعة أزلية .

الإرادة والفكرة إذن وجدت في الماضي وينبغي اكتشافها الآن في الحاضر . ولكن إذا كانت الأمة «فكرة» و«إرادة» فإن القومية هي «حب» قبل كل شيء . ويضيف عفلق عنصراً ثالثاً لا يندرج في عداد مكونات القومية : الدين . غير أن عفلق يجعل من الإسلام حركة عربية ، بمعنى أنه يؤمم الدين لصالح النزعة القومية ، خلافاً لما يفعله الإسلاميون المعاصرون بتأميم القومية لصالح الدين . العنصر الرابع المميز لهذه التركيبة هو الخصوصية .

إن عفلق يتوجه ، كما يفعل الإسلاميون المعاصرون (وكما فعل الإسلاميون

السابقون) ، إلى تأسيس الهوية العربية بالمغايرة . فنحن «مختلفون» . نحن نختلف عن الغرب . نحن لا نشبه بقية أمم العالم . وهذا الاختلاف يؤسس خصوصيتنا ، الخصوصية العربية (أو الخصوصية الإسلامية عند آخرين) .

أشرنا من قبل إلى أنه بالوسع تحديد ماهية العرب بتوصيف هذه الماهية وتعيين سماتها . وأن تحديدها يؤسس لاختلافها عن الماهيات الأخرى ، إن كانت تحمل خصائص مميزة حقاً .

إن المنطق (كما أشرنا في المدخل) ينص على أن التحديد هو نفي . عند عفلق النفي هو تحديد . الواقع هذا ديدن الأصوليين كلهم ، قوميين أم إسلاميين . إذ لا يقول لنا أولاء ما هم العرب أو المسلمون ، بل يكتفون بالإشارة إلى ماهم ليسوا عليه ! .

إن هذه الصياغات الصوفية الغامضة ، تميز حقبة كاملة من الفكر والوعي الاجتماعيين . وقد طبعت البعث بطابعها خلال فترة الأربعينات والخمسينات والستينات . أما اليوم ، فإن هذا الطابع الصوفي الغامض يعاد إنتاجه بقوة أشد على يد الإسلاميين المعاصرين .

سابعاً ـ النزعة الإسلامية الجديدة والقومية

إن القول بـ«نزعة إسلامية جديدة» أو «تيار إسلامي معاصر» . . . إلخ ، يفترض بداهة الاعتراف بوجود صيغة «قديمة» أو «سابقة» (بالمعنى الزمني لا القيمي) من هذا التيار . هذا ما نعتقد به .

إن حركة التجديد الإسلامي يمكن أن تُحقّب على النحو التالي :

١ ـ حركة إصلاح ديني بمواجهة الجمود الديني التقليدي . يمثل حركة الاصلاح هذه في القرن التاسع عشر ، الأفغاني ومحمد عبده .

٢ ـ التيار الإسلامي (الأصولي) في القرن العشرين ، وتمثله حركة الاخوان في مصر ابتداء من ١٩٢٨ .فكرياً يتمثل هذا التيار بأعمال رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب .

٣ ـ التيار الإسلامي الجديد (الأصولية الجديدة) في النصف الثاني من القرن العشرين ، وبالتحديد ابتداءً من الستينات ، فصاعداً .

لقد تميزت سائر هذه التيارات بالدعوة إلى إسلام صحيح ، إلى إسلام ثوري ، أو عقلاني ، أو أي توصيف آخر . والقول بوجود إسلام «صحيح» يعني بداهة أن ثمة ما هو «غير صحيح» ، ثمة زيادات ، بدع ، زوائد غريبة لحقت بالجوهر الأصلي .

أحياناً ، يمكن التعبير عن أصالة الجوهر الإسلامي في شكل الدعوة للعودة إلى

السلف الصالح . وكل عودة ، بمعناها الابستمولوجي ، هي إدارة الظهر لما هو قائم في الحاضر من فهم ونظر .

لقد سُمّيت حركة الاصلاح (الأفغاني ـ عبده) بالحركة السلفية ، على غرار حركة التوحيد التي طرحها محمد بن عبد الوهاب في القرن ١٨ ـ ١٩ في نجد ، التي سميت بالسلفية أيضاً .

إن مفهوم العودة للإسلام الصحيح ينطوي كما أسلفنا على رفض فهم قائم فلسفي ، أو اجتماعي ، أو سياسي : عقيدة الجبر ، والطرق الصوفية ، الإسلام الرسمي للمؤسسات الدينية ، الإسلام الشعبي المترع بخرافات الأرياف والبوادي ، إلخ .

غير أن هذه التيارات تتباين في العمق . إن تيار الإصلاح دعا إلى مجابهة الغرب بتبنّي أسلحة الغرب الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية : الليبرالية السياسية ، الأخذ بأسباب العلم ، بناء الدولة القومية ، إلخ .

أما التيار الأصولي فيدعو إلى مجابهة الغرب برفضه ، والانغلاق في خصوصية ثقافية . إن ممثلي التيار الأصولي الجديد أعادوا إنتاج فكرة الخصوصية المنغلقة على مستوى أعلى .

وبودي أن أقارن الحركات الإسلامية في الأربعينات والخمسينات بالحركات المماثلة في السبعينات والثمانينات .

إن حركات الصنف الأول كانت تقليدية وليس تجديدية ، باستثناء حركة الاخوان في مصر في حدود . على أن سائر هذه الحركات وقفت في مواجهة الحركات القومية العلمانية الصاعدة ، على اختلاف تلاوينها ، في فترة ما بعد الحرب الاثنية : في مصر ، سوريا ، العراق ، تونس ، الجزائر ، السودان .

لقد بدا القوميون العلمانيون في تلك الفترة بمثابة محدثين يتحدّون مجتمعاً تقليدياً ، ويسعون إلى تطويره وتحديثه ، حاملين ايديولوجيات أوروبية المنشأ (قومية ، اشتراكية خاصة ، ماركسية) ، أما إسلاميو تلك الحقبة (المجددون والتقليديون سواء بسواء) فبدوا بمثابة قوى تقليدية تقاوم هذا المسعى التحديثي .

وبقدر ما يحاول القوميون والماركسيون اليوم القول بأن القومية والاشتراكية لا تتعارضان مع الإسلام ، كان إسلاميو تلك الحقبة يجهدون للبرهنة على أن الإسلام اشتراكي بطبيعته [ولعلّ الاشتراكيين سيضطرون اليوم أو غداً إلى القول بأن الاشتراكية إسلامية بطبيعتها !] .

حسبنا تذكر كتاب قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» . أو كتاب السباعي «الاشتراكية في الإسلام» . وحسبنا تذكر كيف أن حسن البنا أضفى على مفاهيم الوطنية

والقومية ، إلخ ، شيئاً من مشروعية إسلامية رغم التحفظات الجانبية على بعض مضامينها المفترضة .

أما اليوم فإن الحركات الإسلامية الجديدة ، ترتكز على شرائح اجتماعية واسعة هي نتاج التحديث . إنها ليست شرائح تقليدية ترتعب أمام دخول الحداثة الرأسمالية ، بل شرائح حديثة تحتج على لاتوازنات التحديث الرأسمالي ، بالمعنى العريض للكلمة ، وعلى كل المستويات .

ويمكن لنا القول إن هذه الحركات هي ثمرة عمليات التحديث الرأسمالي المأزومة ، المتّسمة بهيمنة الواحدية السياسية ، أو بسطوة الدولة على المجتمع المدني ، بحكم احتكارها لأدوار تتجاوز حدود الهيمنة على وسائل العنف المشروعة ، إلى احتكار قطاع كبير من إنتاج وتوزيع الثروة الاجتماعية ، ونظم الإنتاج والتوزيع الفكري (التعليم ، الإعلام ، إلخ) واحتكار مجال التنظيم الذاتي للمجتمع المدني (نقابات ، أحزاب ، جمعيات ، إلخ) واحتكار المجال الديني كضرب متميز من المجالين : الفكر والثروة (الأوقاف + المؤسسات الدينية كالأزهر والزيتونة) .

إنها دولة كليانية ، تعمل ، خلافاً للنموذج الأوروبي ، اعتماداً على «شرعية» الأمة ، لا الطبقة العاملة .

لقد ولدت هذه العمليات المتشعبة نتائج متضاربة : تطوير حضاري ، تمدين واسع ، تزايد إنتاج الثروة ، اختلال تراكمها القطبي ، إلقاء الملايين في الحواضر ، حرمان أقسام متزايدة منهم من ثمار التطور المذكور ، وغلق منافذ التعبير الذاتي .

هذه العمليات اكتسبت طابعاً متزايد الحدة مع التحول من الاقتصاد الدولتي ـ التعاوني إلى اقتصاد السوق الخاص (Privatizatim) .

إننا نقف الآن في مواجهة حركات لا يجمعها بالحركات القديمة في الأربعينات والخمسينات سوى الإسم أحياناً . فجلّ الحركات القديمة كان تقليدياً من ناحية التركيب الاجتماعي والفكر السياسي .

إن الحركات الجديدة تعارض كل ما يُعد سلبياً في عمليات التحديث الرأسمالي ، من الوجهة الانطولوجية ، إلا أنها تذهب ، معرفياً ، إلى نبذ النظم الايديولوجية بما فيها القومية . وبالطبع فإن الخلاص الموعود يقوم على نزع العلمنة (بمعناها الضيّق كما تفهمه الحركات الإسلامية المعاصرة) ، أي وحدة الدين والدولة .

وبقدر ما يتعلّق الأمر بالنزعة القومية ، نجد أن سوسيولوجيّين مثل سيفان (Sivan) ، يقفزون ، كما أشرنا في المفتتح ، إلى الاستنتاج بأن التيار الإسلامي الجديد يدير الظهر إلى النزعة القومية . وسبب هذا الطلاق المحتوم هو ، كما يبدو ، الصراع الايديولوجي الضاري

بين الأحزاب الإسلامية الجديدة والأحزاب القومية .

غير أن بودي التوكيد ، خلافاً للرأي الشائع ، **بأن الحركات الإسلامية الجديدة ما هي إلاّ إعادة إنتاج للحركات القومية للفئات الوسطى التي شهدناها في الخمسينات ، إلاّ أنها تعمل هذه المرة على مستوى من التحفيز والكفاح والتعبئة السياسية أعلى ، وعلى مستوى من الوعي الفكري أدنى . حقاً إن جل قادة الحركات الحالية مثقفون أو متعلمون في مؤسسات حديثة ، وينحدرون عموماً من الفئات الوسطى والمدينية ، فإن الغالبية الساحقة لأعضاء هذه الحركات وقطاع من قياداتها ، يأتي من أوساط فلاحية مهاجرة ، أو من المدن الصغيرة الأقرب للأرياف . إن هذه الأوساط تتميز بأنها لم تتمدين بعد ، بمعايير التفكير الاجتماعي والثقافة السياسية وسلم القيم والسلوك ، وباختصار بمعيار المكونات العامة للوعي الاجتماعي والفردي . إن مهاجري مدن الصفيح ، والفئات الدنيا من الطبقات الوسطى المدينية ، المخلوعة ، والمهمشة ، هي عماد الحركات الإسلامية الجديدة ، التي تجتذب ، في مجرى نموها ، كتلاً أخرى خارج هذا الوسط التكويني .**

إن هذه الحركات إذ تجد نفسها في عصر نمو النزعة القومية السياسية والقومية الاقتصادية (Economic Nationalism) ، تركز على النزعة القومية الثقافية (Cultural Nationalism) .

إن النزعة القومية الثقافية ليست بالطبع جديدة ، لا في العالم ولا في العالم العربي . إنها باختصار تتمحور حول فكرة الخصوصية ، التي يمكن أن تتخذ صورة خصوصية عربية ، أو خصوصية إسلامية . وكل واحدة بدورها قد تنطلق من الخصوصية لتتوصل إلى الانغلاق خوفاً من فقدان عذرية الخصوصية ، أو إلى الانفتاح تعبيراً عن الثقة في النفس والقدرة على التلاقح الحضاري .

وعلى أي حال ، فإن الخصوصية الثقافية هي ما يميز النزعة القومية للحركات الإسلامية المعاصرة التي ترث عن سابقاتها المحتوى السياسي والاقتصادي للنزعة القومية السابقة .

إن الخصوصية الحالية مغلفة بغلاف إسلامي ، وبلغة ورموز إسلامية . وهذه بدورها ليست إلاّ إعادة إنتاج للتدين الشعبي ، بلغة الثقافة العالية ، وبهدف توكيد الذات والهوية .

لقد سعى سيفان (Sivan)إلى نزع الطابع القومي عن الحركات الإسلامية الجديدة معتمداً على أمثلة محددة من مصر وسوريا في فترة الستينات ، حين رفضت قيادات وأجنحة من الأخوان المسلمين التعاون مع أنظمة الحكم الوطنية العسكرية في حربها مع اسرائيل . الواقع ، إن مثل هذا الموقف عام عند معظم إن لم يكن جميع الحركات

الإسلامية في المشرق ، حتى بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ .فمثلاً قيادة الأخوان في الضفة الغربية اعتبرت الهزيمة انتقاماً سماوياً من عبد الناصر وحلفائه على إعدام سيد قطب .

الواقع ، إن التدين الشعبي ، المنبع الذي يضخ القوى البشرية للتيارات الإسلامية ، أنتج تصوراً مقارباً لهزيمة حزيران ، أي اعتبارها عقاباً إلهياً على التحلُّل من عرى الدين .

أمّا رد الفعل في المغرب العربي فلم يكن مماثلاً . بوسعنا الاستشهاد في الأقل باجْورشي ، أحد قادة الاتجاه الإسلامي الجديد ، الذي انتقد بورقيبة على إحجامه عن المشاركة في النضال العربي ضد اسرائيل . أما القائد الآخر ، ذو الذهنية التقليدية الأشد ، أي راشد الغنوشي ، فقد قال بصراحة إنه كان كارهاً لبورقيبة عدو العرب والعروبة ، ومحباً لعبدالناصر رمز العروبة والإسلام .

إن التصادم السياسي- الايديولوجي بين الحركات الإسلامية الجديدة وأنظمة الحزب الواحد ، وبخاصة في السبعينات والثمانينات ، فُسِّر تفسيراً أفرغ هذه الحركات من محتواها القومي ، مغفلاً بالأصل حقيقة هامة : إن أنظمة الحكم هذه كانت تتحول عن مواقعها السابقة اقتراباً من الغرب (السادات مثلاً) ، ومن اسرائيل ، وإن الحركات الإسلامية كانت جزءاً أساسياً من جبهة الاعتراض على هذا التحول .

إن خطأ تقييمات سيفان للعلاقة بين النزعة القومية والحركات الإسلامية الجديدة ، هو خطأ ارتكبته جهات ودول عديدة كانت تساند هذه الحركات دعماً بالأموال ، حين اكتشفت ، في وقت جد متأخر ، في أعقاب حرب الخليج الثانية ، أنّ هذه الحركات وقفت بقوة ، من منطلق سياسي ، مع العراق ، ضد حلفائها الإسلاميين ، وقادت تظاهرات هائلة وحاشدة ضد الحرب ، معتبرة إياها تجابهاً بين الإسلام والغرب ، أو بين الإسلام والصليبية .

بالمقابل ، نجد أن مساعي فصل الحركات الإسلامية الجديدة عن إيران على أساس ديني- مذهبي (شيعي- سني) قد فشلت منذ عام ١٩٧٩ وحتى عام ١٩٨٢ ، في حين أن مساعي التفريق بين الاثنين على أساس قومي ، آتت أُكُلها خلال حربي الخليج الأولى والثانية ، ولعب العراق دوراً أساسياً في ذلك . ومما ساعد على ذلك أن النزعة الإسلامية الايرانية لم تكن ، في واقعها ، سوى ورقة توت النزعة القومية الفارسية .

لقد أشرت من قبل إلى أن العروبة والإسلام تطورا مندمجين اندماجاً مكيناً في المغرب العربي ، أما في المشرق فقد تطورا في تفاوت ، ولا تناغم ، بل في تضاد ضار أحياناً . لكن نتائج حربيْ الخليج ، الأولى والثانية ، ساعدت على امتزاج العنصرين ، وتداخلهما لعوامل عدة لا سبيل إلى الايغال في عرضها .

وأن التقارب بين التيارين السياسيين الممثلين للنزعة القومية على أساس إثني ، والنزعة

القومية على أساس إسلامي ، هو أحد مظاهر اندماج العروبة بالإسلام في المشرق على خطى المغرب .

لقد صنفنا النزعات القومية وفق معايير سياسية (ليبرالية ، دستورية ، سلطوية) ، واجتماعية (نخبوية ، شعبوية) ، وايديولوجية (علمانية ، لاعلمانية) ، وفلسفية (تاريخية ، حضارية) ، وسوسيولوجية (إثنية ، عرقية ، دينية) ، كما صنفناها على أساس المحتوى : سياسي ، اقتصادي ، ثقافي . أو على أساس التوجه : منفتحة ، منغلقة ، إلخ .

هذه المحمولات التي يمكن أن تتوسع بالطبع ، تشير إلى أننا بإزاء ظاهرة غنية المضمون ، وغنية الأشكال والعلائق .

واستناداً إلى هذه المحمولات المبسطة ، نقول إن العالم العربي يشهد شكلين أساسيين من النزعة القومية ، شكل أول إثني أساساً ، وشكل ثان ديني أساساً . وإذا كان الاثنان يتميزان بالنزوع التسلطي ، وتطلعات شعبوية ، إلخ ، فإن الأول يركز على المجال السياسي ، فيما يركز الثاني على المجال الثقافي . ومن المناسب توصيف النزعة القومية الإسلامية بأنها : نزعة قومية ثقافية ـ منغلقة .

إن كلا التيارين يعيشان في إطار دول قومية ، هي بحسب الرطانة القومية السابقة : دول قطرية ، أي عوائق بوجه الدولة القومية . الواقع أننا ننطلق من واقع أن الدول القطرية المزعومة هي دول قومية فعلية .

وإن ممثلي كلا التيارين يتمسكان بهذه الدول القومية ، بصرف النظر عن اعتبارها وحدات أولية لدولة عربية كبرى ، أو دولة إسلامية كبرى ، تجسد أمة عربية أو أمة إسلامية .

إن الشكل الإثني (= العربي) للنزعة القومية يلاقي في العالم العربي مشكلة الأقليات الإثنية الأخرى : الأكراد ، البربر ، أفارقة جنوب السودان .

أما الشكل الديني (= الإسلامي) للنزعة القومية فيجابه مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية الأخرى : المسيحيون عموماً (أقباط مصر والسودان مثلاً) ، أو الانقسامات المذهبية (السنية ـ الشيعية) .

ولعلّ هذه الحقائق نفسها التي يتم التغاضي عنها بمعسول النظريات ، هي مايدفع زعماء قوميين بالمعنى التقليدي للكلمة ، عرفوا بالتصلب الايديولوجي ، إلى ابتكار نزعات قومية محلية : سورية ، أو عراقية ، أو جزائرية ، أو تونسية . ومثال العراق هام : إن ايديولوجيا البعث في هذا البلد ، القائمة على الفكرة العربية إثنياً ، اضطرت إلى استعارة رموز من التاريخ الإسلامي (صلاح الدين) ، ومن التاريخ العراقي الغابر (البابلي = نبوخذنصر) . إضافة إلى استخدام الرموز الإسلامية ، لصياغة نزعة قومية عراقية تتجاوز الانقسام الإثني والديني والطائفي .

القسم الرابع

نشوء القومية العربية : المجتمع والإيديولوجيا

- I -

منابع نشوء القومية في المشرق ونزعة العروبة في العراق

ماريون فاروق سلكليت و بيتر سلكليت

كلما زاد المرء من قراءاته للأعمال النظرية الحديثة حول القومية بوجه عام – وعلى الأخص كتب كل من اندرسون وجيلنر وهوبز باوم – ظهر له أن فكرة القومية العربية هي قضية خاصة لا تخضع بسهولة لمجموعة المعايير التي صاغها هؤلاء الكتّاب . فمن الصعب التفكير في هذا الصدد بحالة تاريخية مماثلة ، أو بقضية كانت التطلعات القومية فيها ،أو التحقق من هذه التطلعات ، سبباً لهذا القدر الكبير من التشوش في التحليل . ينبع هذا التشوش من الطبيعة الخاصة لأسطورة التأسيس ، من ناحية ، ومن التاريخ السياسي للحقبات الاستعمارية (وبدرجة أقل) ما قبل الاستعمارية ، من ناحية أخرى .

وقبل الخوض في مناقشة حالة العراق بوجه خاص ، من الضروري إلقاء نظرة سريعة على كلا هذين المصدرين للتشوش ، وخصوصاً أسطورة التأسيس . فأولاً ، وبالرغم من أنه لم يكن – وليس ممكناً أن يكون – هناك على الاطلاق أمة عربية بالمعنى الجغرافي (Territorial) للكلمة ، كانت هناك شعوب عربية أو شعوب اعتقدت بأنها عربية ، تماثلت ، سواء بالانتساب الحقيقي أو المزعوم أو من خلال عملية اندماج معقدة ، مع الفاتحين العرب في القرنين السابع والثامن ، وأصبحت ورثة لهم . ومهما يكن من أمر ذلك الذي وحّد بين هذه الشعوب ، فهو يرتبط بشكل لا ينفصم مع الإسلام والتاريخ الإسلامي ، سواء كانت تلك الشعوب مسلمة أم لا ، وخصوصاً أنه يصعب الفصل فيما بين العنصرين «العربي» و«المسلم» في تاريخ المنطقة وثقافتها .

فالأمة بدأت باعتبارها أمة عربية ، وهو مفهوم غير واضح المعالم اقتصر في البداية على العرب ، إلاّ أنه ومع الانتشار السريع للإسلام إلى الأراضي غير العربية (أي مكان خارج شبه الجزيرة العربية تحول إلى الأمة الإسلامية . بمعنى آخر ، مثّل الجزء الأكبر من

التاريخ الأموي ، وأوائل الفترة العباسية عملية تتشكل من قبول غير العرب في الإسلام بمستوى يعادل تقريباً قبول العرب ، ومن انتشار اللغة العربية الكلاسيكية ، بمقامها المقدس باعتبارها اللغة التي يتحدث الله بها وبواسطتها أنزل القرآن إلى الرسول محمد ، وباعتبارها لغة تخاطب ولغةً للإدارة (ولو بشكل أقل استمراراً) في الأراضي المجاورة بصورة مباشرة والواقعة إلى الغرب من شبه الجزيرة العربية .

هناك ثلاث نقاط هامة تجدر ملاحظتها هنا : فأولاً ، يُقدر الآن أن أعداد المسلمين لم تبدأ بتجاوز أعداد غير المسلمين حتى القرن العاشر ، أو أثناء فترة الامبراطورية العباسية ، وخصوصاً في الأراضي التي تشكل الآن مصر والعراق وسوريا . وثانياً ، بقيت اللغات اليونانية والبربرية والسريانية والآرامية «لغات مشتركة» في أجزاء شاسعة مما نطلق عليه اليوم اسم العالم العربي . وثالثاً ، أدى التسامح - وهو تسامح حقيقي رغم ما تخلله أحياناً من ضغينة - الذي أظهره مختلف الحكام المسلمين لغير المسلمين ، أدى إلى (ولربما جزئياً بسبب معيشتهم جنباً إلى جنب في القرى والمدن الرئيسية - ومن الضروري بهذا الصدد ملاحظة خلو المدن الرئيسية من الأحياء المقفلة التي تقطنها الأقليات) ان تتجه الثقافة الخاصة بالاقليم (أو المدينة) إلى نوع من التجانس ، مثلما شعر بذلك مواطنو (الاقليم أو المدينة) .

من هنا لم يجد القرويون من العلويين واليونانيين الأرثوذكس في شمال سوريا ، على سبيل المثال ، وهم أميون ، وينتمون إلى أديان تقتصر فيها تأدية ، أو المساهمة في ممارسة ، الطقوس الأساسية على كبار السن أو الملقنين أو القساوسة ، لم يجدوا أي تعارض في الحضور والاحتفال في أعياد بعضهم بعضاً . وبطريقة مشابهة ، اشترك قاطنو المدن من المسيحيين واليهود والمسلمين ، خلال ، ولنقل الفترة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر (مثلما نرى في الكتب والدفاتر التاريخية المعاصرة) في العديد من عناصر العالم المشترك . وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن المسلمين تمتعوا بحقوق أكثر من غيرهم ، فإن الحقوق التي تمتع بها الغير ، وخصوصاً فيما يتعلق بموقعهم في هرمية السلطة ، كانت معروفة بشكل واضح ؛ إذ لم يواجهوا ، كما نعرف ، ضغوطاً ، رسمية على الأقل ، لإجبارهم على دخول الإسلام . وبالتالي فإذا كان هناك أي نوع من التجمع في الأحياء القائم على أساس الدين أو العرق (ghettoization) فإنه لم ينبع بأي شكل من الأشكال من سياسة الدولة أو ايديولوجيتها .

ومع ذلك من الضروري التأكيد على أن التجانس المذكور لم يؤد بشكل عام ، في المشرق العربي ، إلى ظهور حركات شعبية تسعى وراء تأكيد الذات المَحلية أو الاقليمية . وبالتالي فليس من الصحيح وصف نزعة القومية العربية ، عند ظهورها ، باعتبارها حركة

تحرر قومية موجهة ضد الحكم العثماني . وكما سنرى فيما بعد ، عمد الوجهاء المحليون من ذوي النفوذ إلى دعم حركات الاستقلال تحت قيادتهم ، غير أنه وباستثناء الاحتجاجات المعادية للاستعمار ، التي تقع ضمن صنف آخر ، كان لأغلب الحركات الشعبية في القرن التاسع عشر صبغة اجتماعية أو إقليمية أو دينية بدلاً من صبغة «قومية» .

فمفهوم الإسلام ، بأوسع معاني النظام الاجتماعي الذي عكسه ، وباعتباره المحور الأساسي للالتحام حتى العصر الحديث تقريباً ، يجد أفضل توضيح له في الاقتباس التالي ، المأخوذ من كتاب ابراهام ماركوس (Abraham Marcus)بعنوان «الشرق الأوسط عشية الحداثة : حلب في القرن الثامن عشر» . يقول ماركوس في معرض حديثه عن الفترة الواقعة بين عامي ١٧٥٠ و١٨٠٠ :

«في حين كانوا (سكان مدينة حلب) ينتمون عرقياً إلى الشعوب الناطقة بالعربية في المنطقة ، كانت هويتهم العربية صامتة وخرساء بشكل يثير الدهشة . ففي الحقيقة لم يتحدثوا عن أنفسهم كعرب . . . وقد عكس هذا الوعي العرقي (الإثني) المخفف نزعة ثقافية قديمة [لا نعرف ما المقصود هنا بكلمة قديمة – ولكن دعوها تمر] تؤكد على **أولوية الهوية الدينية** والتقليل من شأن التمايزات العرقية . من هنا فإن الأفكار القائلة بأن هذه الجماعات كالعرب والأتراك قد شكلت أمماً متمايزة ، وأنه بفعل عناصر الثقافة واللغة والتاريخ المشتركة ، وجد كل منها الحق بالعيش الجماعي المستقل وبالحكم الذاتي ، هي أفكار دخيلة على الناس في حلب أو في المنطقة الأوسع . ومن هنا أيضاً فإن حقيقة أن سلالة ونخبة غير عربية حكمت سكاناً عرب لم تؤد إلى إثارة أية معارضة لدى سكان المدينة تجاه الحكم العثماني ؛ إذ إن الهيمنة من جانب غير العرب الحاكمين باسم الإسلام قد كانت جزءاً من التجربة المحلية حتى قبل فترة الفتح العثماني . فانتماء الحاكم والتزامه بالإسلام ، وليست هويته الاثنية ، قد حددا شرعية حكمه» (الكتاب المذكور ، ص١٩) .

وعلى صعيد آخر مختلف قليلاً ، ورغم الأهمية الكبيرة التي جرى ايلاؤها مؤخراً إلى ظهور قيادات محلية في المشرق العربي أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (ظاهر العمر في الجليل ، والجليليون في الموصل ، والصراع الحزبي في حلب الذي قاد في بداية القرن التاسع عشر إلى ظهور ابراهيم قتاراغاسي (Quataraghassi) ، وهو رجل محلي ، باعتباره باشا لحلب لمدة لم يسبق لها مثيل بلغت خمس سنوات ، وناصيف النصار في جبل عامل في أواسط القرن التاسع عشر . . .) إلاّ أن ما يجافي الحقيقة هو وصف تلك التطورات باعتبارها نذيراً بظهور نوع من الحركات القومية الأولية أو حركات تنزع إلى الاستقلال المحلي ، وهو وصف لا يزيد مصداقية أو لا يقل تضليلاً

عن المحاولات التي جرت في وقت مبكر من هذا القرن لتصوير محمد علي باعتباره من أوائل القوميين المصريين .

وهكذا ، فإن جميع الشواهد تشير إلى أن من الصعب تحديد تاريخ ظهور فكرة القومية العربية أو ، بتعبير أكثر دقة ، الطموحات باتجاه «الأمة العربية» ، قبل الجزء الأخير من القرن التاسع عشر . واعتباراً من أواسط القرن التاسع عشر فصاعداً ، ولربما قبل ذلك أي مع حل حركة الانكشارية في عام ١٨٢٦ ، قادت الاصلاحات الهيكلية التي رافقتها جملة من التشريعات الجديدة إلى أن تصبح الحكومة العثمانية قادرة بشكل متزايد على كبح جماح ، أو بالأحرى سحق ، أشكال المطالب والتأكيدات الصادرة عن القوى المحلية في المحافظات العربية والتي تم شرحها آنفاً .

وقد جاءت إعادة تأكيد سلطة الحكومة ،وهي سلطة اتخذت بوجه عام شكلاً أكثر فعالية من قبل ، في وقت بدأ فيه أثر تطورات سياسية وثقافية أخرى بالظهور . فقبل الاصلاحات العثمانية ، كانت الحركات القومية قد نجحت في إخراج الصرب والجزء الأكبر من اليونان من نطاق الامبراطورية ، تبعتهما في السبعينات من القرن التاسع عشر كل من بلغاريا ورومانيا ، وقد استحوذتا على اهتمام المعاصرين في الخارج ، آنذاك ، وظهور ايطاليا في عام١٨٦٠ باعتبارها دولة موحدة ، لتتبعها المانيا في عام ١٨٧٨ .من هنا وفي ذلك الوقت بالذات ، أي في الربع الثالث من القرن التاسع عشر ،أصبحت النزعات التي تدور حول روابط الإثنية والتعايش المشترك (أو الإقامة المشتركة – Co-residence) ، وفوق ذلك كله ، اللغة المشتركة ، أصبحت المحددات الأساسية لعلاقات الأفراد فيما بينهم ، والأهم من ذلك هو أن إمكانية ووجوب جعل هذه الروابط أساساً لشكل من أشكال العمل أو التعبير السياسي – بالتمايز عن الفكرة القائلة بأن الهوية تقوم ببساطة على الدين الذي يولد الفرد عليه – قد باتت تكتسب أهمية متزايدة تدريجياً . وتحديداً ، فالفكرة التي تقول بأن «للعرب» هوية متميزة عن «الأتراك» بدأت تتبلور بشكل تدريجي ، وخصوصاً فيما يمكن أن يطلق عليه اسم «سوريا الكبرى» ، وبالذات في دمشق وبيروت .

إن هذه التطلعات قد اتجهت للتطور في اتجاه محدد ، ويرجع ذلك بصورة جزئية ، إن لم تكن كلية ، إلى تماثل وتطابق «العرب» العام مع «المسلمين» . وبالتالي كان التأكيد الجديد للهوية العربية مرتبطاً بشكل وثيق مع الحركة الداعية للتجديد والاصلاح الإسلاميين التي ارتبطت بأسماء مثل : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي . وبالطبع فإن هذا الموضوع واسع ، مثلما أن العلاقات بين حركة التجديد والإصلاح الإسلامي من جهة وتطور أشكال القومية العربية من جهة

أخرى هي علاقات معقدة وشائكة . ومن المهم جداً في هذا الصدد هو أن العديد من هؤلاء الكتّاب (وورثتهم من المثقفين أمثال علي عبد الرازق وطه حسين) يخضعون الآن للدراسة والتمحيص من قبل المثقفين العرب المهتمين في البحث عن طريق متقدم من خلال صيغة من صيغ «العقلانية الإسلامية» .

ولأغراض هذا البحث نجد أن أفكار الكواكبي في غاية الأهمية هنا ، وخصوصاً أنه أيّد فكرة «الخلافة الروحية» ، وهي منصب رأى من الضروري أن يتم توليه «من قبل خليفة عربي ينتسب إلى قريش ، ومنتخب من قبل ممثلي الأمة ؛ وعلى الخليفة أن يتمتع بسلطة دينية في أرجاء العالم الإسلامي يساعده في ممارستها مجلس استشاري يعينه الحكام المسلمون» . والجزء الأكبر من هذه الفكرة هو ردة فعل ضد تأكيد عبد الحميد الثاني لادعاء السلطان العثماني بالخلافة – وهو ادعاء لم يكن قائماً من قبل . وبهذا المعنى كان الكواكبي أول مناصر صريح للعرب ضد الأتراك ، بيد أن خلافته الروحية انطوت ، بالإضافة إلى ذلك ، على وجهة نظر علمانية للسياسة . ففي كتابيْه «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» ، كشف عن اعتقاد مفاده أن الإسلام يتعارض مع الاستبداد ، وأن الحكومة القائمة على الاجماع هي الشكل العادل الوحيد للحكم وبالتالي يتوجب إزاحة الحكومات الأخرى – وكان يقصد بالطبع حكومة السلطان عبد الحميد التي طردته من سوريا إلى مصر وقتلته فيما بعد هناك في عام ١٩٠٢.

وبالطبع ، فإن من الصعوبة البالغة التوصل إلى معرفة مدى القبول الذي لاقته تلك وغيرها من الأفكار . فقد كان انتشارها بأي شكل من الأشكال صعباً بشكل مضاعف . ففي المقام الأول ، لم تعان الأغلبية الساحقة من السكان من الأمية فحسب (إلى جانب العائق الإضافي المتمثل في حقيقة أن الصحف والمجلات ، التي يستطيع من خلالها المتعلمون على الأقل قراءة الأخبار لغير المتعلمين ، ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر شحيحة جداً ومتباعدة) بل إن هذه الأفكار نفسها كانت تدعو بشكل صريح وقوي إلى الفتنة ، وبالتالي لم يكن أمامها سوى الانتشار بشكل سري .

ومثلما أخبرنا جورج أنطونيوس وألبرت حوراني ، فإن هذا النوع من الوعي قد لازم واستهلته في آن واحد جملة من التطورات الأخرى ، بدأ البعض منها في الواقع في وقت سابق من القرن . ففي الدرجة الأولى ، ساهم انتشار التعليم والاطلاع الأوسع على الفكر الأوروبي من خلال التعليم وارسال الشبان في بعثات دراسية إلى أوروبا من قبل عدد من حكومات الشرق الأوسط وموجة الترجمة من اللغات الأوروبية ، ساهمت جميعاً في خلق إدراك جديد للتطورات الدائرة في بقية أنحاء العالم . وثانياً ، ابتداءً من الفتح النابليوني لمصر ، حصل انبعاث للاهتمام في لغة وأدب وتاريخ العرب من قبل الدارسين

الأوروبيين ، شجع بدوره نشاطاً مشابهاً في العالم العربي نفسه . إذ بدأت المطابع في القاهرة وبيروت بإصدار طبعات دراسية للنصوص العربية الكلاسيكية ، وظهر جيل من الكتّاب والدارسين العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ممن كانوا مهتمين بالحفاظ على الماضي ودعم وترويج نهضة أدبية ولغوية .

ولاقت نشاطات هؤلاء الدارسين المساعدة في الأعمال التعليمية والتنويرية للمبشرين المسيحيين (الذين حاولوا هداية المسيحيين العرب لاعتناق البروتستانتية أو الكاثوليكية ولم يكن تشجيع المسلمين على الارتداد عن الإسلام - رسمياً على الأقل- جزءاً من أهدافهم على الإطلاق) ، وفي أعمال «الاتحاد العالمي الاسرائيلي» ، وهو منظمة ترتكز في باريس وكانت مدارسها تقدم للسكان اليهود التعليم على الطريقة الأوروبية . وقد تم إنشاء مؤسستين رئيسيتين للتعليم العالي ، الكلية السورية البروتستانتية (التي أصبحت فيما بعد الجامعة الأميركية في بيروت) وجامعة سانت جوزيف الكاثوليكية ، في عامي ١٨٦٦ و١٨٧٥ على التوالي - (لا نعرف بالضبط متى جاءت مدارس الآباء اليسوعيين إلى بغداد ، لربما بعد ذلك الوقت) ؛ ويجب التأكيد هنا على أن هذه المعاهد كانت مفتوحة أمام الطلاب من الطوائف الدينية الأخرى .

قادت المقارنة بين عظمة ماضي الحضارة العربية (والإسلامية) التي يحث عليها الآن الاهتمام المستحدث في التراث ، والانحطاط الحاضر للعرب ، قادت إلى نشوء تأمل حيوي في أسباب هذا الانحطاط وكذلك إلى تشكيل مخططات كبرى تستهدف بعث الأمجاد الماضية للعرب . وقد أضاف هذا التركيز على عظمة ماضي العرب وعلى الإمكانات التي ينطوي عليها مستقبلهم زخماً لتأثير الجيل الأول من المفكرين القوميين العرب ، وكان المسيحيون من بينهم بارزين بشكل خاص . أما الاستقطاب الآخر لهؤلاء الأفراد إلى القومية العربية - وهنا يجب النظر إليه في سياق ما كشفت عنه السلطات العثمانية خلال عهد عبد الحميد من إسلامية عدوانية شديدة - فيتمثل في أن هذه الطموحات تتوخى إنشاء دولة لا يُعدّ الدين فيها المحدد الأساسي للانتماء إلى المؤسسة الحاكمة ؛ بل يتساوى في هذه الدولة المسيحيون بالمسلمين .

ويتتبع ايرنست دون (Ernest Dawn) منحدر نشوء القومية العربية بشكل مختلف ، أي باعتبارها فرعاً من فروع الوطنية العثمانية التي اعتنقها الشبان العثمانيون ابتداءً من ستينات القرن التاسع عشر فصاعداً . ويؤكد دون ، بوجه خاص ، على أن «النموذج المسيحي للعروبة لم يلقَ تحبيذاً من قبل العرب المسلمين السوريين» . ويمضي دون إلى القول بأن «العروبة العلمانية وجدت اتباعاً قليلين ، وبقيت «العثمانية» ، سواء كانت محافظة أم محدثة ، الايديولوجية المهيمنة في الأراضي العثمانية حتى عام ١٩١٤»

Fota)، ص ص١٣٢ – ١٣٣) . واعتماداً على دون ، فإن العروبة بوجه أساسي **نشأت من الحداثة الإسلامية** ، من عبده ورضا والكواكبي ، وبالتالي لم تظهر كفكرة مستقلة إلاّ بعد هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى ، «التي تركت الشق المهيمن من النخبة العربية بدون أي بديل غير العروبة» – وهذا يعني أن المؤسسة التي سعت (هذه النخبة) لإصلاحها وتحديثها وما شابه قد انتفت من الوجود .

إن هذا التفسير يبدو بوجه عام مشكوكاً فيه ، رغم أن دون كان محقاً في وضع بدايات النزعات الانفصالية إلى هذا الوقت المتأخر . وفيما عدا حقيقة أن النجاحات التي أحرزتها الحركات القومية والانفصالية في مكان آخر من الامبراطورية العثمانية قد بدأت أصداءها بشكل واضح ، علينا أن نتذكر أن جزءاً كبيراً جداً من السخط قد تسبب عن سياسات التتريك غير الحكيمة بوجه خاص التي اتبعتها حكومة لجنة الاتحاد والترقي خلال السنوات الحاسمة فيما بين ١٩٠٩ و١٩١٤ .فحتى في حلب ، التي هي أبعد من أن تكون مرتعاً «للعروبة» ، تحدث القنصل الفرنسي في تقاريره عن انتشار موجات من المشاعر الانفصالية والموالية لبريطانيا فيما بين عناصر من السكان المسلمين في ربيع عام ١٩١٣.

التعقيد الآخر – تم القيام مؤخراً بأبحاث جديدة بالاهتمام في هذا الباب في فرنسا والولايات المتحدة – هو أن الشعور المعادي للأتراك والمناصر للعرب لم يكن بالضرورة مرادفاً بشكل تام للحماس الصريح لصالح الحكم الهاشمي . فقد أصبح من الواضح أن «فيصل» لم يتلقَّ أي شكل من أشكال الترحاب العام في سوريا . ويمكن بالتأكيد قول الشيء نفسه عن العراق ، رغم أن احتواء «الطبقات الاجتماعية القديمة» ، التي كان النجم الصاعد نوري السعيد (ولسخرية القدر) ، العقل المدبر لها ، قد نجح في إخماد جذوة المعارضة لفيصل وشركائه .

بعد الحرب العالمية الأولى ، وقع مجمل العالم العربي ، باستثناء الجزء الشمالي من اليمن وما يشكل الآن المملكة العربية السعودية ، تحت احتلال القوى الأوروبية المنتصرة . فقد استحوذت فرنسا في أوقات مختلفة من القرن التاسع عشر على الجزء الأكبر من شمال افريقيا ؛ واحتلت بريطانيا مصر منذ عام ١٨٨٢ ، أما الآن فأخذت كلاً من العراق وفلسطين والأردن . وحصلت فرنسا على سوريا ولبنان في حين احتفظت ايطاليا بسيطرتها على ليبيا وحصلت أيضاً على جزر دوكانيس الواقعة جنوبي غرب الساحل التركي . وفي هذه المرحلة بالذات ، أي خلال فترة ما بين الحربين ، بدأ نوعان من الحركات القومية بالظهور : الأول هو ما يمكن أن نسميه بالقومية المحلية (سوريا للسوريين والعراق للعراقيين وهكذا) ، والثاني يتمثل في نزعة القومية العربية .

يؤكد ايليا حريق في مقال معروف له عن «أصول نظام الدولة العربية» بأن خمس عشرة من مجموع ثمان عشرة دولة عربية (الدول الثلاث الأخرى هي العراق والأردن وسوريا) «هي **نتاج قوى محلية ودينية لم ترتبط بالاستعمار الأوروبي** ، بل سبقته في أغلب الأحوال» (AS ، ص٤) . إن ظهور نزعة القومية العربية للمرة الأولى في سوريا ، وانتشارها من هناك إلى بقية العالم العربي ، يرجع بالتأكيد إلى أسلوب تقسيم سوريا الكبرى وأوضاع سوريا تحت الانتداب خلال فترة ما بين الحربين .

وبالرغم من عدم وجود أي كيان سياسي في السابق باسم «سوريا الكبرى» (وهي المنطقة الواقعة بين صحراء سيناء وجبال طوروس) (خلافاً لما هو الحال في المغرب أو مصر على سبيل المثال) ، وبالرغم من أنه كانت هناك ولا تزال مشاعر وولاءات محلية قوية داخل الدولة السورية الحديثة ، إلا أن الحقيقة هي أن الحدود التي أقامتها بريطانيا وفرنسا قد خلقت تخوماً اقتصادية ومالية لم تكن موجودة في السابق - فعلى سبيل المثال توزعت الآن تلك الأجزاء من المنطقة التي تشكل جنوب وجنوبي شرق الأناضول والولايات العثمانية لحلب والجزيرة والموصل على ثلاث دول مختلفة - ويمكن تصوير كل ذلك ، مثلما تم بالفعل ، باعتباره جزءاً من مؤامرة «فرّق تسد» الامبريالية بهدف إحكام القبضة على ما أصبح يطلق عليه بشكل متزايد «بالأمة العربية» .

الواقع أن مصر في عهد المماليك حكمت أجزاء من سوريا بين عام ١٢٥٠ وعام ١٥١٧ ،وأن الحمدانيين حكموا أجزاء مما يشكل الآن شمالي غرب وشمال العراق من معقلهم في حلب خلال الجزء الأخير من القرن العاشر ، إلاّ أنه يجب التأكيد مرة أخرى على أن المناطق التي تشكل الآن اسرائيل والأردن ولبنان وسوريا من جهة والعراق من جهة أخرى لم تشهد أي وجود سابق سواء باعتبارها كياناً سياسياً موحداً ومحكماً (سوريا الكبرى والعراق) أو باعتبارها كيانين سياسيين محكمين (سوريا الكبرى ، العراق) . ورغم أن القوى (الاستعمارية - المترجم) اقتسمت المنطقة فيما بينها ، إلاّ أنها لم تقتطع أو تعزل المنطقة (إلاّ بقدر ما تعلق الأمر بوضع نهاية للامبراطورية العثمانية) عن كيان سياسي أكبر كانت مرتبطة به ، أو على الأقل طوال الفترة البالغة مدتها ألفاً وأربعمائة عام . وبالتالي لا يمكن للمرء أن يتحدث بدقة عن إعادة توحيد الأجزاء المنفصلة لسوريا . لعل بالوسع الحديث عن توحيد بدلاً من إعادة توحيد .

النزعة القومية في العراق

سنلتفت الآن إلى بحث تطور النزعة القومية في العراق . وانطلاقاً من الأسلوب العشوائي جداً الذي انطوى عليه تجميع البلاد ، فقد تم ذلك بوقت بعيد قبل نشوء أي

شعور متكامل بالهوية الوطنية . وإذا ما تركنا للحظة جانباً الحقيقة الهامة المتمثلة في أن الأكراد ، الذين شكلوا في الواقع ما بين خمس إلى ربع السكان ، لم ولن يكونوا عرباً ولم ولن يتم اعتبارهم على هذا الأساس ، يمكن القول بأن الولايات الثلاث التي جمعتها بريطانيا لم تشكل بأي حال من الأحوال وحدة سياسية - جغرافية أو اقتصادية ، مثلما هو الحال ، مرة أخرى ، في مصر والمغرب . كانت البصرة تتجه إلى الخليج والهند ، على الأقل حتى افتتاح قناة السويس في عام ١٨٦٩ ، وكانت بغداد محطة تجمّع هامة على الطريق البري بين سوريا وايران ؛ أما الموصل ، مثلما ذكرنا آنفاً ، فقد اتجهت لإقامة علاقات اقتصادية مع الأناضول وحلب أوثق من علاقاتها مع بغداد .

وإذا أمكننا التعميم حول تطلعات النشطين في الحركة التي سنطلق عليها اسم «العروبة» قبل وخلال الحرب العالمية الثانية ، فلعل من السليم القول بأنهم أرادوا تحرير العالم العربي من الهيمنة العثمانية أو إخراج المناطق التي جاؤوا منها من مناطق الحكم العثماني . فقد اعتقد البعض من هؤلاء النشطين (وليس جميعهم) بأن بريطانيا وفرنسا مستعدتان لمساعدتهم في تحقيق هذا الهدف . وفي أعقاب التسوية السلمية ١٩١٨ - ١٩٢٠ ، التي لم يتمخض عنها إنشاء الدولة المستقلة التي تمناها أو قاتل من أجلها هؤلاء الأفراد العرب ، بدأ شكل جديد من العروبة أو من القومية العربية بالظهور ، وهو شكل كان في جوهره قد لقي تأييداً من جميع الممثلين على المسرح السياسي تقريباً خلال فترة ما بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية . وتألف هذا الشكل ، الذي انتشر من خلال قنوات تطورت بسرعة لتصبح نظام التعليم العام ، من إعادة اكتشاف شعبية «للتراث» العربي المشترك ، ومن الادّعاء بأن «الأمة العربية» كانت قائمة في السابق ، وأن العراق (أو سوريا أو فلسطين) جزء لايتجزأ منها .

وفي حالة العراق (وكانت هناك ميول مشابهة في مصر قبل تطور نزعة العروبة في عهد عبدالناصر) رافق نشوء هذا الشكل انتشار موضوعة تقول بأن عراقيي القرن العشرين هم الأحفاد المباشرون لشعوب ما بين الرافدين وللبابليين ، وذلك بهدف ترويج مشاعر الولاء والفخر بالانتماء إلى البلاد الجديدة . وفي الوقت الذي تمّ التعبير بشكل واسع عن هذين الرافدين ، **القومية العربية والخصوصية العراقية** ، في الكتب المدرسية آنذاك ، بدأ شعور جديد من الوعي الوطني والقومي بالتغلغل في أوساط السكان بصورة عامة(أو على الأقل في أوساط أولئك الذين مروا بالنظام التعليمي) ، وتطور بصورة تدريجية ليصبح القاسم الايديولوجي المشترك الذي حاول جميع الممثلين السياسيين توجيه أنفسهم حوله . من هنا ، وعندما ظهرت الأحزاب الايديولوجية ، وجدت أن استقطابها لقاعدة واسعة من التأييد لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال دمج برامجها بالمفاهيم

العامة سواء للاستقلال العربي أو العراقي ، وذلك بحسب مقتضيات وضرورات المرحلة .

ونشير هنا إلى ضرورة أخذ قدر من الحذر بنظر الاعتبار ، خصوصاً وأن حاملي تطلعات القومية العربية ومضمون هذه التطلعات نفسه قد شهدا بمرور الوقت تغيرات هامة . إذ يعود الجزء الأكبر من التشوش الذي نشأ في معرض مناقشات هذا الموضوع إلى مطاطية ومرونة المصطلحات ، التي تم بواسطتها دمج أفكار ونزعات مختلفة ومتشابكة تتعلق «بالوطنية» و«القومية العراقية» و«القومية العربية» ضمن كلمة واحدة هي «القومية» ، التي تفترض وجود درجة من التماسك والاستمرارية في الفكر القومي أكبر مما هو موجود بالفعل . ومن الواضح أن الرابط الايديولوجي يكاد يكون معدوماً بين الأهداف السياسية لقادة مثل ياسين الهاشمي في العشرينات والثلاثينات وعبد السلام عارف في الخمسينات والستينات وصدام حسين .

دعونا الآن نأخذ حالة الضباط الشريفيين الذين رموا بثقلهم مع فيصل والدولة العراقية بعد عام ١٩٢٠ .فقلما كانت أصالة مواقفهم الوطنية أو العراقية أوالقومية أو المعادية للعثمانيين موضع شك أو ريبة . وقد كان أيضاً بإمكانهم التأكيد ، على الأقل في بداية العشرينات ، على أن العراق مهما بدا بعيداً عن مشابهة أية دولة عربية مستقلة ، إلاّ أنه كان دولة على أقل تقدير ، وبالتأكيد فهو «أكثر عربية» في إدارته مما كان عليه تحت الحكم العثماني . بيد أنه بحلول نهاية العشرينات بات من الواضح أن هؤلاء القادة (نوري وجعفر وأصدقاءهم) قد أصبحوا مرتبطين بالبريطانيين إلى درجة أسقطت معها في اعتبارات العراقيين أية مصداقية قومية أو وطنية امتلكوها في السابق . إذ انتقل التيار الأساسي للوعي القومي العربي والعراقي إلى مجموعات ، اعتبرت وبصورة عامة- وبغض النظر عن طروحاتها السياسية الأخرى - أن الطريق الوحيد بالنسبة للعراق يكمن في الحصول على الاستقلال الناجز عن بريطانيا .

العقبة الأخرى أمام التوصل إلى فهم أوسع لهذه التطورات تتمثل في اتجاه هذا النوع من التحليل إلى التركيز على تصرف وتفكير نخبة سياسية ضيقة بشكل عام ، في حين أن مجمل التراث السياسي الذي ظهر في أواخر الثلاثينات والأربعينات والخمسينات بين أوساط الطبقات الحضرية الوسطى وشرائحها الدنيا والعاملة كان في الواقع متركزاً حول تحقيق هذا الهدف . وبوقوع هذا التراث تحت التأثير الفعلي للحزب الشيوعي ، فإنه خضع للرغبة بتخفيف حدة أو استئصال الفقر ، ولتحقيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية . ومثلما أكد الاعتقاد السائد آنذاك ، لم يكن بالإمكان تنفيذ تلك الاصلاحات حتى يحصل العراق على استقلاله من بريطانيا ، وبالتالي فإن أولئك الذين

آمنوا بتلك المبادىء اعتبروا أن النضال من أجل العدالة الاجتماعية لا يمكن فصله بأي شكل من الأشكال عن النضال من أجل الاستقلال الوطني .

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الاستقلال الوطني كان هدف الجزء الأغلب من العراقيين الواعين سياسياً ، إلا أن أقلية صغيرة ممن تبنى هذه المشاعر كانوا «قوميين عرباً» بالمعنى المحدد لكونهم مؤيدين لدمج العراق بكيان عربي أكبر . غير أن هذه النزعة لم تتمتع بشعبية واسعة في العراق مثلما لاقته ، على سبيل المثال في الوقت نفسه ، في سوريا تحت الانتداب ، حيث تم قمع الحركة القومية بشدة ولم يكن هناك أي تقدم ملموس باتجاه تحقيق الاستقلال . وبما أن العراق كان مستقلاً ، على الأقل بصورة اسمية ، بعد عام ١٩٣٢ ، فقد كان له جيشه الخاص ، خدم جميع ضباطه الكبار في واحد من ، أو كلا ، الجيشين العثماني والشريفي ، وكانوا جميعاً وبصورة قاطبة من السنّة ، وهي نقطة سنعود إليها بعد قليل . من هنا كانت مجموعة الضباط العراقيين متفتحة بشكل خاص أمام هذه الأفكار ، ولعل أعضاءها في هذه المرحلة تخيلوا «العروبة» بمعنى وحدة الهلال الخصيب تحت الحكم الهاشمي بدلاً من معانيها الحماسية والعاطفية التي صاغها ساطع الحصري وسامي شوكت . غير أنه وباستثناء تمتع هذه الأفكار بدرجة من الشعبية في أوساط أعضاء نادي المثنى ، الذين انحدروا من خلفية مشابهة بشكلها العام لخلفية الضباط القوميين العرب ، الذين غالباً ما كانوا مرتبطين معهم بأواصر عائلية أو علاقات صداقة (وهنا يجب أن نتذكر أن المجتمع كان لا يزال من ذلك النوع الذي يعرف فيه أعضاء الطبقات الوسطى والعليا بعضهم من خلال التعارف الاجتماعي) ، إلاّ أن هذه الأفكار لم تجد انتشاراً واسعاً خارج صفوف الجيش قبل أواخر الثلاثينات . وحتى بعد ذلك الوقت ، تمثلت القضية الأساسية الأكثر إلحاحاً وعلى الدوام بتأمين الحصول على الاستقلال الحقيقي عن بريطانيا .

ولعلّ من السليم ، بوجه عام اذن ، القول إنه طوال الفترة التي سبقت صعود عبدالناصر وعلى الأخص بعد أزمة السويس والغزو الثلاثي لمصر في عام ١٩٥٦ ، اقتصرت جاذبية القومية العربية في العراق وبشكل واضح على **قطاعات من العرب السنّة الحضر من الطبقات الوسطى والشرائح الدنيا منها** ، وذلك لسببين . ففي المقام الأول ، كانت نزعة القومية العربية دوماً ظاهرة **حضرية** في الغالب . وقد شكّل السنة أغلبية السكان الحضر خلال أربعينات وخمسينات هذا القرن . السبب الثاني ، هو أن العالم العربي خارج العراق سنيّ بشكل ساحق ، في حين أن ما لا يقل عن ربع العراقيين هم من الأكراد وما يزيد عن نصفهم هم من الشيعة ؛ فمن الطبيعي اذن أن يرى كلاهما (الأكراد والشيعة) أن مصالحهم لن تتم على الوجه الأكمل من خلال انضمام العراق إلى

اتحاد عربي أكبر . فلم يتم على الاطلاق تشكيل أي تنظيم سياسي ناصري مهم في العراق ؛ ورغم تأسيس فرع عراقي لحزب البعث العربي في عام ١٩٥١ ، إلاّ أن شعبيته وجاذبيته كانت محدودة مثلما بقيت عضوية هذا الحزب صغيرة للغاية . وما تلا ذلك هو أن البعث بعد عام ١٩٦٨ أسقط القومية العربية بأثر رجعي على العراق ، وتم في خضم هذه العملية إعادة كتابة التاريخ لغرض مطّ وتوسيع الدور التاريخي لكلا حركتي القوميين العرب والبعث نفسه .

من هنا يمكن القول ، رغم مجازفتنا بزعزعة هذه الفكرة ، إن القومية العربية ونزعة العروبة **لم يكن لها صدى واسع في العراق على الاطلاق** . أما شعبية الناصرية قبل ثورة ١٩٥٨ في العراق فلم تكن لها علاقة بمضمون العروبة بل إنها نشأت بسبب كونها مثلت رمزاً للاستقلال العربي عن الغرب ، وأيضاً بسبب مضمونها الاجتماعي التقدمي . فالحزب الشيوعي العراقي ، الذي تمتع بلا شك بقاعدة من الاتباع أوسع بكثير من أي تنظيم سياسي آخر في سنوات الخمسينات ، قد دعم وناصر الاستقلال العراقي والعربي ، وبالطبع صاغ أيضاً برنامجاً اجتماعياً واقتصادياً مهماً . لذلك ففي عام ١٩٦٨ عمد البعث ، وهو تجمع تآمري صغير ومحبوك بشكل محكم كان هدفه الاستيلاء والحفاظ على السلطة ، عمد إلى تعبئة هذه المشاعر - التي كانت لا تزال تشكل جزءاً من الغذاء الفكري للعناصر الواعية سياسياً من السكان - لغرض إضفاء الشرعية على حكمه . وهذا يشكل على الأقل جزءاً من تفسير حقيقة كيف استطاعت مجموعة صغيرة تماماً النجاح - من خلال تضليل الجماهير وحجب أنظارهم ، من جهة ، وتعبئة التطلعات السياسية الشعبية والتجاوب معها ، وعلى الأخص بالطبع ، تأميم الصناعة النفطية في عام ١٩٧٢ ، من جهة أخرى .

وباختصار (على الرغم من تردد المرء في الدخول بمثل هذا الوصف أمام هذا الحضور) فإن فكر البعث كما طوره مفكروه في سوريا خلال الأربعينات ، هو خليط من نزعة عروبية تؤكد على الوحدة التاريخية «للأمة العربية» . إذ لا يمكن «للأمة العربية» تحقيق «رسالتها الخالدة» إلاّ عندما يعاد توحيد العالم العربي الذي تم تقسيمه بصورة مصطنعة ، أولاً ، إلى ولايات من قبل العثمانيين ، وفيما بعد ، إلى دول منفصلة من قبل الامبريالية والصهيونية . ويتألف الجزء الأكبر للخطاب البعثي من تأكيدات مبهمة من هذا القبيل مع إشارات إلى فكرة مثالية ورومانسية عن الماضي ؛ وهناك قدر صغير جداً من الإشارة إلى كيفية الاستيلاء على السلطة أو إلى كيفية ادارتها فيما بعد . وبعد عام ١٩٦٨ تم استخدام هذه الأفكار لإضفاء الشرعية على الحكم البعثي الذي جرى تصويره ولا يزال باعتباره خادماً لمصالح الأمة العربية . أما أولئك الذين وقفوا ضده أو شككوا في

سلطته أو في شرعيته فهم بالضرورة «أعداء الأمة العربية» وخونة أدانوا أنفسهم من خلال تصرفاتهم وأفعالهم .

بناءً على ذلك ، وعند أية مناقشة لنزعة القومية العربية في العالم العربي بصورة أجمع ، نرى أن من الضرورة الالتفات إلى حجم التغير الذي طرأ على طبيعة هذه النزعة ، ومدى الصعوبة في القول بأنها شهدت مساراً مستمراً ابتداءً من الخمسينات وحتى وقتنا الحاضر . وبصورة عامة يمكن التمييز بين ثلاثة نماذج ، تتشابك بأزمانها وبمحتواها .

الأول ، يمكن إجماله بكونه «القومية من تحت» - أي خلال فترة النضال من أجل الاستقلال الوطني التي تمتد من الثلاثينات والأربعينات حتى أواسط الستينات .

الثاني ، هو نموذج القومية العربية ، المفروضة جوهرياً «من الأعلى» ، والتي سُخرت بالدرجة الأولى ولا تزال لخدمة شرعية الأنظمة الدكتاتورية في السلطة . وقد نجم عن ذلك فيما بعد أثر سلبي على تعبئة الجماهير ، اقتضى المصادرة الكاملة للميدان السياسي من قبل النظام .

الثالث ، هو **النوع الجديد من القومية الذي يصعب تمييزه عن نظيره الإسلامي المعادي بشكل متساو للغرب** . وعلى الرغم من أن هذا النموذج لا يزال يستخدم نفس اللغة المعادية للامبرّيالية التي تعود إلى فترة التحرر الوطني ، إلاّ أنه يبدو وكأنه تعبير عن الشعور القوي بالإحباط الذي يحسه العديد من العرب ، سواء الموجه ضد حكوماتهم أو ضد الغرب الذي يُنظر إليه باعتباره داعماً لهذه الحكومات . هذا النموذج من «القومية من الأسفل» قد استغلّه صدام حسين بدهاء في عام ١٩٩٠ لتصوير غزوه الامبريالي للكويت باعتباره عملاً معادياً للامبريالية وللغرب . إنه لانعكاس مروع لخيبة الأمل واليأس المنتشرين بين أوساط العديد من العرب غير العراقيين أن يكون مثل هذا الزيغ والانحراف ما يزال قادراً على أن يلقى الدعم الواسع .

-II -

مواقف القوميين خلال الفترة الكولونيالية : العراق في العشرينات والثلاثينات

روجر أوين

توطئة

موضوعي يتناول القومية والقوميين في العراق خلال الفترة الكولونيالية ، التي تقتصر في مداخلتي اليوم على العشرينات والثلاثينات .

لقد كُتب عن هذا الموضوع ، في الأعوام الأخيرة ، شيء كثير ، فلا بد أن يلوح للمرء أن هناك القليل مما يضاف إلى ذلك . غير أننا إذا تجردنا قليلاً من المقاربة التقليدية ، فستواجهنا أسئلة شتى لم تطرحها الكتابات المعتادة ناهيك عن الإجابة عليها ، كما يبدو .

ويقيني أن أوضح جوانب مثل هذه الكتابات في اعتبارها موضوع القومية بديهياً بالكامل ، وأن القوميين هم كل من يتخذ هذه الهوية ، أي كل من يسمي نفسه قومياً . وفي غضون ذلك ، اعتبرت هذه الكتابات أن القومية (وهي كل ما يقوله القوميون ويكتبونه) ، أمر لا ينطوي ، هو الآخر ، على أي إشكال . وتغدو النزعة القومية العربية مجموعة الطروحات التي ترمي إلى البرهنة على أن العرب ، وقد كانوا أمة واحدة قوية ، ينبغي أن يتوحّدوا الآن إذا ما أرادوا استعادة قوتهم الغابرة . ويضاف إلى ذلك مزيج من العداء للامبريالية مع شيء من الفكر الاجتماعي الذي ذهبت مؤلفات عدة مؤخراً إلى القول إنه قد اتخذ في الثلاثينات شكلاً فاشياً ، بل توتاليتارياً ، على يد سامي شوكت وهو أردأ ايديولوجيي القومية العربية سمعة[١] . وكان ذلك تمهيداً لإنتاج كتب بعناوين مثل «البحث عن الهوية القومية» . وهي كتب تتعامل مع هذه الهوية وكأنها واقع موجود عن كثب ما علينا سوى العثور عليه أو إعادة اكتشافه .

كل ذلك لا يساعد الدارس ، هذا إذا لم نقل أكثر . فحتى أشد الدراسات لتاريخ

العراق سطحية تكشف أنه بلد (شأن عدة بلدان أخرى) حاولت فيه جماعات شتى ، متنازعة في العادة ، أن تفرض على جميع الآخرين تعريفها هي للهوية العراقية ، أي نظرتها إلى تاريخ العراق . وعليه ليس للعراق تاريخ سائد ، أي تاريخ واحد متفق عليه ، بل كثرة من تواريخ شتى : تواريخ لـ«الحركة القومية» وللكفاح ضد الاستعمار وللصراع الطبقي (بحسب وصفة حنا بطاطو) ، وتواريخ للصراعات المذهبية وهلم جرا . . . ، ولكن ثمة مزية كبيرة في عدم وجود تاريخ موحد شامل ومعتَمد تقليدياً للعراق (على غرار ما يوجد ، مثلاً ، لمصر) تاريخ لا بد من التصدي لطروحاته وإزاحته من أمامنا قبل الانتقال إلى أمور أجدى . فالدراسات عن الشرق الأوسط قد عانت ما فيه الكفاية من كثرة «إقفال النقاش» ما يغنينا عن التعاطي مع حالة جديدة . فلدينا هنا فرصة مفرحة لإبقاء باب النقاش مفتوحاً على أوسع ما يمكن ، فيما نسعى للعثور على أجوبة جديدة لمسائل قديمة .

بوسعي الافتراض بأننا جميعاً على معرفة معقولة بتاريخ العراق في القرن العشرين ، وبمحاولات قام بها مؤرخون ومساجلون لإضفاء هذا وذاك من المعاني على هذا التاريخ . فلا أرى حاجة لقول المزيد . وهذا يسمح لنا بالمضي فوراً لمعاينة جملة مسائل أكثر أهمية : كيف يمكن التعامل مع هذا الاختلاط في الأصوات ، والمديات ، والزوايا المختلفة للرؤية؟ أيّ المقاربات والمناهج هي الأنفع للعثور على أجوبة لنوع المسائل التي تهمنا في الوقت الحاضر؟

أولاً ـ دراسة القومية / بعض الأفكار الأولية

سأبدأ تحليلي بتقديم بعض الأفكار التي وجدتها مفيدة في دراستي لدور القومية في التاريخ السياسي المعاصر لمنطقة الشرق الأوسط .

أولاً ، أود التأكيد على التمييز المألوف ، الذي أجراه (توم نارين) وآخرون ، بين القومية كأيديولوجيا والقومية كحركة[٢] . وهم يضيفون أن الأفضل عند النظر إلى القومية بوصفها ايديولوجيا أن نعتبرها نداءً للتعبئة وحمل السلاح ، فهي أشبه ما تكون بالشعر منها بعمل فلسفي متقن الصياغة . وبهذا المعنى يمكن اعتبارها بمثابة مطلب ينبغي تأسيسه مقابلَ مطالب أخرى تنافسه .

أما القومية كحركة فتعني تنظيماً سياسياً له نوع من المشروع العام وجاذبية اجتماعية .

ثانياً ، أود التحدث عن العلاقة بين الايديولوجيا والتنظيم ، وهي علاقة لخصها جيداً طلال أسد في رده على ورقة كتبها عباس الكليدار قبل نحو عشرين سنة يناقش فيها ادعاء الكليدار ، الذي كان مألوفاً يومئذ ، والقائل إن اخفاق القومية العربية كمشروع

سياسي إنما يرجع إلى اخفاق في المنطق والاتساق على المستوى المفاهيمي[٣] . وبذلك يتهمها الكليدار وكثيرون غيره بهذه الدرجة من عدم الاتقان وربما حتى التلفيق ، في فكرها مما أدى إلى تعطيل فاعليتها تعطيلاً كاملاً ، ويقول أسد في رده الهام : .

«إن المذاهب المتعاقبة للايديولوجيين العرب هي محاولات للتغلب على تناقضات الواقع بصيغ مفاهيمية ، فإذا أمكن القول إنها أخفقت في هذه المهمة ، فإن ذلك بسبب وبدرجة بقائها مقتصرة على المستوى الايديولوجي» .

وهذا ينقلنا فوراً من نظرة مثالية لعالم تحكمه الأفكار إلى معاينة القوى المادية ، فهي تشكل السياق الذي ظهرت فيه مثل هذه الأفكار والمسائل المعقدة ، والمتناقضة غالباً ، التي لا يمكن أن يتمثل جوابها إلاّ في حركة سياسية .

ثالثاً ، دعونا نتساءل عن حقيقة الوضع الذي أدى إلى ظهور مختلف الصيغ للنزعة القومية العراقية أو العربية - العراقية في العشرينات والثلاثينات . فبريطانيا هي التي خلقت الدولة الجديدة ، وذلك من خلال تعاملها مع عصبة الأمم . وبريطانيا هي أيضاً التي تفاوضت حول حدود هذه الدولة ، فصارت تضم جماعات شتى من الناس . وكثير من هؤلاء ، أكانوا أفراداً أو عناصر من جماعات ، لم يرق لهم الوضع الجديد فعقدوا العزم على إقناع بريطانيا والمجتمع الدولي بأهمية معاملتهم معاملة خاصة ، ربما كأقلية متميزة (وهذه مقولة جديدة كانت عصبة الأمم قد صاغتها للتو) ، وربما كجماعة إثنية أو ثقافية متميزة لها بنى ومراتب تريد الحفاظ عليها . وفي السياق العالمي الذي تمخضت عنه الحرب العالمية الأولى ، كان من المحتم تقريباً أن تستعير مثل هذه الالتماسات ، والمطالب والمطالب المعاكسة ، الكثير من مفردات القومية الأوروبية .

رابعاً ، وفي ذلك الوقت بالذات ، عكفت بريطانيا على خلق هوية مؤسسية للعراقيين استناداً على سكناهم ضمن حدود الدولة الجديدة وذلك من خلال قانون الجنسية وكذلك باستخدام انتخابات الجمعية التأسيسية في ١٩٢٢ و١٩٢٣ كآلية لإدخال أولئك العراقيين حديثي الهوية ، بمن فيهم أفراد من الجماعات المحيطية (peripheral) ، كالأكراد ، في المجتمع السياسي الجديد .

خامساً ، وإذا أخذنا هذا السياق بنظر الاعتبار ، فإن من المهم أن نلاحظ أن القادة السياسيين والثقافيين لشتى الجماعات ، إذ حاولوا ايجاد مواقع لهم ولجماعاتهم ، فإنهم لم «يخترعوا» أو «يتخيلوا» هويات جديدة لأنفسهم ولأتباعهم - حسبما يمكن لمفهوم (بندكت اندرسون) أن يوحي إذا ما استُخدم استخداماً غير منضبط جداً- بل كانوا يخاطبون شيئاً قد صار له واقع اجتماعي محدد قائم على الشعور بما هو مشترك من ثقافة ولغة وعقائد دينية ، أو على مجرد الاستغلال المشترك لموارد رقعة جغرافية متميزة .

سادساً ، ولو أخذنا السياق نفسه بعين الاعتبار ، كان من الطبيعي جداً لأفراد الجماعة

الصغيرة ، ذات الأغلبية السنيّة ، الذين هيمنوا على أهم الروافع الرئيسية للسلطة في بغداد ، أن يسعوا للتماثل مع التراث الثقافي العربي أو العربي - الإسلامي . كانوا وقتئذ يتلفتون دون أن يجدوا هوية عراقية بادية للعيان ، فلم تكن هناك هوية كبيرة يلجأون إليها غير الهوية العربية . وفضلاً عن ذلك ، ما الذي يمكن استخدامه غير تلك الهوية لتمييزهم عن جيرانهم الأقربين الذين يتهددونهم ، أي الفرس والأتراك ، سوى لغة القرآن ، والنبي ، وتاريخ حافل بممالك عربية ذائعة الشهرة ، ومشاهير الأبطال العرب في الأدب والحرب .

سابعاً وأخيراً ، إن جميع قادة كل الجماعات الأخرى التي وجدت نفسها ضمن الدولة الجديدة ، قد اضطروا يومئذ لطرح مطالب مضادة بالاستناد إلى تقاليد تاريخية مغايرة وذلك ، على الأقل ، بغية الحفاظ على موقعهم في قمة التراتب القائم في كل جماعة ، مثل الشيعة ، الأكراد ، الأشوريون ، وأحياناً المسيحيون واليهود . ومن الناحية التاريخية يبدو أن هذه المطالب قد جاءت في موجتين ، الموجة الأولى جاءت عندما كان يجري تحديد الدولة الجديدة وذلك حالما انتهت الحرب العالمية الأولى . أما الموجة الثانية فجاءت في ١٩٣٠ حين أُعلن أن العراق سيصبح دولة مستقلة بعد سنتين . ولا عجب في أن المطالب التي جاءت في الموجة الثانية ، وكانت في الغالب مقدمة في عرائض لعصبة الأمم ، قد انطوت على دفاع تفصيلي عن التقاليد اللغوية والثقافية للجماعات بعد أن أخذت تعاني من عواقب الميول المركزية التي أبدتها حكومة بغداد ، مثل التوجه إلى إقامة نظام تعليمي موحد للعراق أو العمل بنظام التجنيد الاجباري الشامل .

ثانياً ـ الايديولوجيا وتعقيدات الواقع المادي ، داخلياً وعالمياً

كل ما سبق كان بمثابة توطئة طويلة . وأود الآن أن أعود لمتابعة بعض الاتجاهات التي تضمنتها مقاربة طلال أسد بشأن نخبة بغداد والعلاقة بين صيغتها للقومية العربية/ العراقية ، بوصفها ايديولوجيا ، والسياقيْن السياسيين الداخلي والخارجي اللذين أحاطا بها خلال الثلاثينات .

أبدأ بكلمات قليلة عن هذه النخبة نفسها . وهنا انطلق من ملاحظتين على جانب من الأهمية في مقالة (سي . أرنست C. Ernest) عن «تشكل ايديولوجيا الوحدة العربية في الهلال الخصيب بين الحربين العالميتين»[٤] . ففي معرض حديثه عن الوضع في الهلال الخصيب ، يلاحظ أولاً أن «كل السياسيين الناجحين خلال الفترة بين الحربين كانوا قوميين عرباً» مستثنياً من ذلك بعض اللبنانيين . ثم لا يلبث أن يستدرك قائلاً «لكن من الصعب تحديد ما تعنيه القومية العربية لدى المنادين بها وقتذاك»[٥] .

ويمكن معارضة هذين القولين من حيث بعض التفاصيل . غير أننا إذا قبلنا بالمنحى العام فيهما ، وينبغي في رأيي أن نفعل ذلك ، فسنرى أن النزعة القومية العربية كانت بمثابة أفكار كثيرة التداول وقتئذ دون أن تكتسي أياً من المعاني التي حددها ساطع الحصري وغيره من الذين ألفوا كتبهم في الأربعينات والخمسينات .

وعند معاينة بغداد خلال الثلاثينات ، يبدو لي أن حَمَلة مثل تلك الأفكار كانوا يشكلون نخبة متداخلة جداً ، غالبيتها من السنة . وتضم بعض الشيعة وقلائل غيرهم ، وكانوا منهمكين في صنف واحد من اللعبة السياسية . يتنافسون فيما بينهم للهيمنة على ما يسميه سامي زبيدة «الميدان السياسي» للعراق الذي تأسس حديثاً(٦) . ولدى سامي زبيدة أشياء ممتعة يقولها عن روابط الصداقة بينهم ، وثقافتهم المشتركة ، إلخ ، وذلك في ورقة قدمها مؤخراً خلال مؤتمر عقد في أوكسفورد ، وكان عنوان ورقته : «الجواهري بين الرعاية والسياسات الثورية» . وفيها يصف نخبة تشكّلت حول مؤسسات الدولة الوليدة والميدان السياسي الجديد بأحزابه وبرلمانه ، وصحافته الناشئة وحقله الأدبي . ثم يمضي قائلاً إن تلك النخبة كانت تتسع حتى لشخص مندفع في حمية راديكالية لا تقبل المساومة كالشاعر والأديب الشيعي ، الجواهري ، فيستطيع التأثير على الرأي العام .

لقد كانت ممارستهم السياسية أشبه بلعبة خشنة تتخللها اتهامات متكررة لهذا الشخص أو ذاك بخيانة القضية القومية . وكذلك شابها سفك الدماء أحياناً ، لا سيما بعد انقلاب بكر صدقي العسكري سنة ١٩٣٦ ، غير أن ما كان يوحّد عناصر النخبة كان أكبر بكثير مما يفرقها . ويتجلى ذلك بصورة جيدة في النزاع الشهير وسيء الذكر حول السياسة التعليمية الذي دار أوائل الثلاثينات بين ساطع الحصري وفاضل الجمالي . فقد كان الاثنان متفقين على آراء متماثلة حول ما أسمّيه النزعة القومية العراقية/ العربية ، لكنهما اختلفا بحدة حول نوع النظام التعليمي العام الواجب تطبيقه . فالأول كان داعية للمركزية والتوحيد ، أما الثاني فكان يريد نظاماً يمكن أن يجتذب أوسع طيف ممكن من الجماعات المختلفة ، وذلك من خلال العناية المناسبة بتقاليدها اللغوية والثقافية .

ترى ما هي القومية التي كانت النخبة تنادي بها؟ إذا أخذنا بنظر الاعتبار قلة النتاج الثقافي حينذاك ، فإن القومية ما كان لها أن تتجاوز مجموعة من العقائد والمواقف أكثر منها شيئاً يتسم بالشمول واتقان الصياغة . وكان أحد جوانبها يتمثل في الرغبة في التخلص من السيطرة الأجنبية ، وذلك رغم أن أنشط الساسة كانوا يدركون كل الادراك اعتماد بلدهم على العون العسكري والتقني البريطاني ، لذلك لم يبالغوا في دعوتهم هذه ، على الأقل قبل التحدي العسكري قصير العمر الذي قام به رشيد عالي الكيلاني سنة ١٩٤١ .ويتمثل الجانب الثاني في إصرار النخبة على أن العراق بلد عربي له تاريخ

وثقافة عربيين بحيث اعتبروا النزعة القومية «الوطنية» العراقية والنزعة القومية العربية مجرد تعبيرين مترادفين . أما الجانب الثالث فيتمثل في وضوح عدم الثقة بأية جماعة محلية أخرى لها مطالب خاصة أو لها روابط عبر الحدود مع شعوب غير عربية ، وشمل ذلك ، في أوقات مختلفة ، الأشوريين ، والناطقين بالتركية في الشمال والشيعة ذوي الروابط مع إيران في عهد رضا شاه .

لننظر الآن إلى علاقة هذا الضرب من الفكر القومي بالسياسة المحلية . وهنا تواجهنا نقطتان هامتان .الأولى لاحظها كثيراً أولئك الذين كتبوا عن القومية ، وهي أن من المستحيل منطقياً الانطلاق من الافتراض بأن جميع العراقيين يؤلفون أمة واحدة للقول ان من الضروري أن يخضعوا جميعاً لتنظيم اجتماعي واحد . غير ان ذلك لم يمنع الكثيرين من الحديث والتصرف وكأن بوسعهم أن يفعلوا ذلك بالضبط . وسرعان ما أدى ذلك في عراق الثلاثينات إلى مجابهة ملحوظة مع الساسة الذين طرحوا صيغاً منافسة حول السياسة الاجتماعية التي ينبغي أو لا ينبغي إتّباعها في العراق . لكنهم كانوا أقَل اهتماماً بطرح سياسة اقتصادية للبلاد ، وذلك ربما لأن العراق كان بلداً فقيراً فيه موارد قليلة للتوزيع .

والنقطة الثانية تتمثل في أن النخبة كانت مضطرة إلى اعتماد القومية العربية - العراقية كوسيلة لتماسك العراق خلال عملية بناء الدولة ، دون أن تكلف نفسها عناء استكشاف المشاكل الضخمة التي تنطوي عليها محاولة إقناع الجماعات الأخرى بقبول هذه القومية بمثابة الأساس لهوية وطنية جديدة ، أو بمثابة المشروع لنظام اجتماعي جديد . وهكذا ، عند الرجوع إلى موضوعة طلال أسد ، إذا جاز لنا البحث عن أوجه القصور وإصدار الأحكام ، فإن ذلك ينبغي أن يجري على أساس نجاح أو اخفاق المشاريع السياسية المنافسة التي حاولت أن تتجاوز الانقسامات ضمن هذا المجتمع شديد التشظي .

ويرد العديد من نقاط كهذه حول السياسة الخارجية المتبعة حينذاك . فالساسة القوميون أنفسهم (بمن فيهم الملك فيصل) وكذلك أتباعهم بعدئذ ، لم يروا أي تناقض في كونهم عراقيين وعرباً في آن واحد ، أو في بنائهم لمؤسسات الدوّلة العراقية فيما كانوا يحاولون إقامة علاقات وثيقة مع الشعوب العربية المجاورة .

إن المنطق الكامن وراء ذلك واضح بما فيه الكفاية . فبناء الدولة ذاته كان ، فيما يبدو ، بحاجة إلى استخدام ايديولوجيا لا يمكن أن توفرها سوى نزعة قومية عربية عراقية المنحى . وكانت اعتبارات الأمن تدفع في الاتجاه نفسه . فكان هناك ما يكفي من الاتفاق العام ضمن النخبة حول فائدة سياسة التعاون مع العرب السنة الآخرين لحماية العراق من

الايرانيين والأتراك . وكان بين النخبة من يرى الحاجة إلى سياسة كهذه لاعتبارات داخلية أيضاً : أي استخدام السنة في الخارج لموازنة الأكثرية الشيعية في الداخل . وأضاف بعض أعضاء النخبة اعتباراتهم الهاشمية على المشروع كوسيلة لاسترجاع المملكة السورية المفقودة ، أو استخدام القومية العربية كجسر إلى آل سعود المناوئين . وبعد أن وجد الكفاح الفلسطيني ضد البريطانيين والصهاينة صدى متنامياً داخل العراق ، اعتقد بعضهم أن مكانتهم ستتعزز إزاء بريطانيا من خلال مشاريع لتسوية المشكلة باستيعاب فلسطين ضمن دولة عربية أوسع .

وكما نعرف فإن أياً من تلك المشاريع لم يثمر خلال الثلاثينات ، وظلت التناقضات والمصاعب الكامنة فيها غير مشخصة من قبل أنصارها العراقيين وبالتالي لم تصبح موضوعاً للحوار بينهم . فتركت هذه المهمة ، بوجه عام ، لأناس من الخارج : أي لعناصر من الجماعات العراقية الأخرى ، مثل الشيعة الذين شعروا بخطورة تلك المشاريع عليهم ، والموظفون البريطانيون في العراق الذين كانوا صريحين في انتقاد التحالف السني المقترح . وخيرمثال على ذلك معارضة (السير فرانسيس همفري) لخطة الملك فيصل لعقد مؤتمر عربي عام في بغداد عام ١٩٣٢ .فرداً على حجة الملك في أن مثل هذا المؤتمر يمكن أن يساعد على توطيد أمن العراق ، أشار (همفري) إلى أن المؤتمر قد يؤدي إلى عكس ذلك بتمهيد الطريق أمام التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية للعراق(٧) . وهناك أيضاً النقطة التي لاحظها انكليزي يدعى مين (Main) إذ قال عام ١٩٣٣ إنه لو حصل اتحاد بين العراق وسوريا لأدى ذلك إلى إغراق العراق بالسوريين الذين سوف يستولون على كل المناصب الهامة(٨) .

في غضون ذلك ، كان يكفي تفادي الفجوة الكامنة بين المصالح العراقية والعربية بالقول إن على العراق أن يركز جهوده على بناء قوّته لكي يستطيع أن يكون بروسيا العرب في مشروع مفترض لتحقيق الوحدة بالقوة . ولم يناقش هذا التناقض جهاراً لأول مرة إلاّ في وقت متأخر ، وذلك خلال اجتماع الاسكندرية عام ١٩٤٤ الذي تمخض عنه تأسيس جامعة الدول العربية ، فتباينت حينذاك الآراء حول أفضل السبل اللازمة للتوفيق بين المصالح القطرية والمصالح العربية العامة .

ومن جديد ، تمثلت مشاكل القومية العربية ليس في الصياغة العامة على المستوى الايديولوجي ، بل في المصاعب الكامنة في محاولة تطبيق سياسات قائمة على فكرة أن الدول العربية ، أو القادة العرب ، أو الشعوب العربية ، ينبغي أن تتنازل عن بعض سيادتها أو حرية تصرفها لصالح تحالف أوثق مع الجيران العرب .

استنتاج

بما أني لا أريد تحديد هذه الأمور كلها بإسهاب أكبر ، فسأتوقف عند هذا الحد . ولغرض المناقشة ، دعوني فقط أعرض آرائي الرئيسية من جديد :

- كانت النزعة القومية العربية - العراقية للنخبة الماسكة بالسلطة في بغداد خلال العشرينات والثلاثينات **ايديولوجيا جديدة** نسبياً طُرحت في سياق مطالب متنافسة ومطالب مضادة تنادي بموقع خاص ضمن العراق الجديد .

- وكان لهذه الايديولوجيا تأييد طبيعي ضمن مجموعة صغيرة من رجال توحدهم علاقات كثيفة جداً من حيث الثقافة واللغة والديانة ، فكان الخطاب القومي العربي طبيعياً بالنسبة إليهم ويوفر لهم وسيلة مفيدة للتعبير عن بعض مطامحهم الأساسية .

- وحقيقة أن هذه القومية ، بوصفها ايديولوجيا ، يمكن التعبير عنها بأعم الصيغ ، هي أحد جوانب قوتها في تقديم بؤرة جذب ايديولوجية لأولئك الماسكين بالادارة المركزية العاملة على مركزة العراق من بغداد .

- وأخيراً ، بقدر ما يتعلق الأمر بالسياسة الداخلية والخارجية ، فإن الفجوة بين الخطاب القومي والمشاكل الحقيقية ذاتها ، والتناقضات والانقسامات القائمة في مجال الظروف المادية ، لم تكن قد تبدت بجلاء بعد ، ربما باستثناء من هم خارج النخبة ولهم منظور سياسي مختلف تماماً .

- III -

لبنان الطائفي
وأزمة البحث عن وطن

وليد نويهض

الصراع على هوية لبنان مسألة راهنة يعاد انتاجها في كل حقبة زمنية منذ اعلان «دولة لبنان الكبير» في العام ١٩٢٠.

المسيحيون عموماً يعتبرون أن لبنان يعرّف بنفسه . هويته التاريخية ثابتة لم تتغير وهي سرمدية أبدية أزلية تبلورت منذ ثلاثة آلاف سنة . ومساحة الهوية الجغرافية تمتد وتتقلص . مرة تتجاوز الحدود ومرة تتراجع . وعلى رغم اختلاف المساحة بقيت الهوية ثابتة لا تتغير . فلبنان هو لبنان ويعرف بذاته : انه لبنان اللبناني .

المسلمون عموماً يعتبرون ان لبنان يعرّف بغيره . هويته ليست ثابتة وتتغير بتغير موازين القوى الدولية والاقليمية . انها متحركة تبعاً لظروف المنطقة وعلاقة الدولة بالمحيط الجغرافي - التاريخي . مرة تكون سورية ومرة عربية ومرة اسلامية . فإلى جانب لبنان اللبناني هناك لبنان العربي ولبنان الإسلامي . وداخل البلد الواحد هناك أكثر من لبنان .

والصراع على تعريف الهوية في لبنان ليس صراعاً مفهومياً . انه أصلاً صراع مصالح يعيد تركيب نفسه وفق صيغ ايديولوجية متنافرة ومشرذمة على عدد الطوائف . كل طائفة لبنانية لها مفهومها الخاص ورؤيتها المستقلة للصيغة والاستقلال . . . وأخيراً تفسيرها المختلف لـ«اتفاق الطائف» الذي تم توقيعه في العام ١٩٩٠.

صيغة لبنان الراهنة تأسست على المساومة التي انعقدت في أربعينات القرن الجاري بين التيارين المسيحي والمسلم ، وتحديداً نخبهما ، وانتهت إلى التأكيد على فقرة توفيقية تقول ان «لبنان ذو وجه عربي» . وخرجت من التسوية النخب التي تؤكد على صيغته الصافية أو التي تتمسك بصيغته الماضية : السورية أو العربية أو الإسلامية .

وانقسام اللبنانيين على هوية الوطن ليس مسألة مفتعلة بل هو أساساً يضرب جذوره في تاريخ المنطقة التي كانت حتى قبيل نهاية الحرب العالمية الأولى دائرة من دوائر السلطنة العثمانية . ولبنان بحدوده الراهنة كان حتى لحظة انهيار السلطنة غير موجود في الجغرافيا . فالحدود الحالية رُسمت في عشرينات القرن الجاري في وقت واحد مع حدود العراق وسورية والأردن وفلسطين في اتفاقية بريطانية - فرنسية عُرفت بمعاهدة سايكس - بيكو . ولبنان الحالي لم يوجد كما هو الآن دفعة واحدة بل تم رسم خريطته السياسية بتدرج زمني بدأت نواتها في القرن التاسع عشر .

في ذاك القرن تأسست «المسألة اللبنانية» على قاعدة شبكة من العلاقات الدولية والاقليمية وصراع القوى الأوروبية مع السلطنة . فانعكس الأمر على التركيبات الطائفية المحلية واختلف استقبال الطوائف الجبلية والساحلية لذاك الصراع . وأدى اختلاف الاستقبال والنظرة إلى الخارج إلى اختلاف العلاقات الداخلية بين الطوائف وانفجار الحروب الأهلية بينها .

وتأسيس صراع الطوائف في المنطقة لم يبدأ في القرن التاسع عشر بل تأسس في القرن السادس عشر وتحديداً في أربعينات ذاك القرن عندما حاول السلطان سليمان القانوني تحييد فرنسا من الصراع الدولي لتخفيف الضغط على جبهته في أوروبا الشرقية . فعقد في العام ١٥٣٦ مع ملك فرنسا فرانسوا الأول معاهدة نصت على «الامتيازات الأجنبية» منحه بموجبها العديد من الامتيازات التجارية واعترف له بسلطة خاصة على المجموعات المسيحية في بلاد الشام . وشكل البند المذكور أول انتقاص من شرعية السلطنة القانونية وحقها في ممارسة نفوذها على كل رعاياها . وردت بريطانيا بعقد معاهدة مع الشاه الصفوي في ايران .

لم تبرز سلبيات الاتفاق العثماني - الفرنسي مباشرة . وكان لا بد من حصول دورات تاريخية عدة لتظهر نتائجه السياسية على الأرض . ومع تراجع السلطنة العام وضعفها العسكري على جبهات القتال أخذ التفكك يطال الأطراف وبدأ الانقسام يتسلل من المسام ونقاط الضعف . وبقدر ما كانت الضغوط العسكرية تتضاعف كانت السلطنة تستجيب لدعوات التحديث والانفتاح . وبقدر ما كان التحديث يتزايد في المركز كانت السلطنة تخسر مواقعها للقوى الأوروبية .

جرت المحاولة الاصلاحية الأولى في عهد عثمان الثاني (١٦١٨ - ١٦٢٢) وانتهت بمقتله . والثانية في عهد مراد الرابع (١٦٢٥ - ١٦٤٠) ونجحت جزئياً . والثالثة في عهد محمد الرابع (١٦٣٥) ومعه تم اكتشاف مدى التقدم الأوروبي على العالم الإسلامي .

وفي مطلع القرن الثامن عشر شقت اصلاحات أحمد الثالث (١٧٠٣ - ١٧٣٠)

طريقها فانتهى الأمر بثورة الانكشارية وبداية تراجع دور العلماء في تقرير سياسة السلطنة . وفتحت هزائم السلطنة أمام روسيا في جبهة القتال الطريق لتطوير حركة الاصلاح في عهد محمود الأول وتجددت مع تجدد الحرب مع روسيا (١٧٧٤) في عهد عبد الحميد الأول .

في فترة الحرب مع روسيا اتجهت السلطنة نحو أوروبا طلباً للدعم والمساعدة فاستغل بعض الوكلاء المحليين ضعف رقابة اسطنبول فأخذيرتب علاقاته مع قناصل الدول الأوروبية ويعقد تحالفات سياسية وعسكرية معهم . فبرز ظاهر العمر في عكا في مطلع القرن الثامن عشر ونجح في ترتيب اتفاق مع الفرنسيين ثم عقد الاتفاق نفسه مع علي بيك والي مصر . وسعى علي بيك إلى عقد تحالف مع روسيا وتنظيم علاقات خاصة مع ظاهر العمر بهدف الانفصال عن السلطنة ، وفشل .

وجاءت حملة نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨ وفشلها على أبواب عكا ، إلا أنها شجعت بريطانيا على التدخل فاحتلت مصر في وقت كان السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧) يحاول دفع حركة الاصلاح في اسطنبول إلى الأمام .

قبل حملة بونابرت كانت محاولات الاصلاح في السلطنة قد بدأت منذ أكثر من قرن عرفت خلالها الكثير من علاقات التجاذب بين المركز العثماني والأطراف وبين الأطراف والدول الأوروبية .

في تلك الفترة كانت «الامتيازات الأجنبية» أو ما يعرف بنظام الحماية ، قد بدأت تظهر آثارها المحلية التجارية والسياسية والثقافية . وبرز دور بعثات التبشير في بلاد الشام كقوة مستقلة تستمد الدعم من القناصل وأنظمة الحماية .

بداية ، أسس اليسوعيون مدرسة عينطورة في كسروان سنة ١٧٣٤ ثم تخلوا عنها لاحقاً للرهبان العازاريين . ومنذ ذاك الوقت ظلت حركات التبشير تصعد وتهبط إلى أن انطلقت في العام ١٨٠٩ «الجمعية اللندنية» وهي جمعية تبشيرية كان هدفها نشر النصرانية بين اليهود وتجميعهم في فلسطين .

ووجدت السلطنة نفسها في وضع لا تحسد عليه . فهي اما أن تمنع نشاط حركات التبشير وتخسر دعم أوروبا لصد الهجمات العسكرية الروسية في أوروبا الشرقية أو أن تسمح بنشاطها وتقبل بضعف رقابتها على رعاياها . وقبلت السلطنة الخيار الثاني على رغم مرارته .

آنذاك انتهى عهد سليم الثالث بثورة مضادة أطاحت به في ١٨٠٧ واعتلى محمود الثاني كرسي السلطنة في ١٨٠٨ .حاول محمود الثاني الاستفادة من أسلافه فشارك العلماء في عملية الاصلاح ونال دعمهم ضد جيش الانكشارية وقضى عليه في انقلاب قاده في ١٨٢٦.

وأصيبت اصلاحات السلطان محمود بخيبة أمل بعد هزيمته في الحرب ضد روسيا في العام ١٨٢٩ فزاد تعاونه مع أوروبا لوقف الضغط العسكري وإعادة تنظيم هيكلية الدولة . فعقد معاهدة ١٨٣٨ ووافق على فتح أسواق السلطنة الداخلية أمام التجارة الأوروبية وشجع على قيام حركة اصلاحية دستورية (منشور كلخانة) في العام ١٨٣٩ دعت إلى تبني النموذج الأوروبي في التنظيم والادارة .

في هذا الوقت كانت حركات التبشير تواصل نشاطها فدخلت البعثات البروتستانتية الأميركية على الخط في ١٨٢٠ ، بعد مئة عام على بداية نشاط الارساليات الفرنسية والبريطانية ، وأسست أول مدرسة للبنات في بيروت ١٨٣٠ .ورد البابا غريغوريوس السادس عشر على النشاط البروتستانتي بزيارة إلى بلاد الشام في ١٨٣١ وشجع على فتح المدارس التعليمية - الدينية التي انتشرت منذ العام ١٨٣٤ واقتصر برنامجها التدريسي على تعليم الكتاب المقدس .

ترافقت هذه المرحلة مع بروز ظاهرة محمد علي في مصر التي مرت بدورها بتناقضات كثيرة في علاقاتها مع أوروبا والسلطنة . مرة يقف والي مصر مع أوروبا ضد السلطنة ومرة مع السلطنة ضد أوروبا إلى أن أرسل ابنه ابراهيم باشا في حملة إلى بلاد الشام وهناك تغير الموقف . فدعمته الدول الأوروبية بداية للضغط على السلطنة ثم دعمت السلطنة لاخراجه من المنطقة .

في مرحلة ابراهيم باشا تأسس الانقسام السياسي في جبل لبنان فانحاز الموارنة إلى مصر ضد السلطنة ووقف الدروز إلى جانب السلطنة ضد محمد علي . واستغلت بعثات التبشير الانقسام فتحركت بحرية أكبر بعيداً عن رقابة السلطان .

استمر التوازن القلق إلى أن نجح التحالف العثماني - الأوروبي في اخراج قوات ابراهيم باشا من بلاد الشام في ١٨٤٠ وتأسيس الانقسام الأهلي - الطائفي في جبل لبنان . وانتهى الصراع الدرزي - الماروني بعقد صفقة عثمانية - أوروبية قضت بإنشاء نظام القائمقاميتين في ١٨٤٢ قسم الجبل إلى منطقة شمالية مسيحية تابعة لولاية طرابلس ومنطقة جنوبية درزية تابعة لولاية صيدا يفصلهما طريق الشام بين بيروت ودمشق .

ومنذ تلك الفترة تبلورت شخصية «لبنان الصغير» على أساس انقسام أهلي بين الطائفتين الكبريين في الجبل . وعرف الجبل ومحيطه سلسلة تطورات يمكن اختصارها بالآتي :

أولاً ، تعزيز خط الاصلاح الاداري في الباب العالي واستمرار عهد التنظيمات من العام ١٨٣٩ إلى العام ١٨٥٦. وهو أمر ساهم في اضعاف قبضة اسطنبول ونمو حركات الانفصال والاستقلال عن السلطنة .

ثانياً ، منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر برزت حركات تمرد ضد السلطان بقيادة أسر وعائلات وأمراء مثل آل الجبار في السلمية بين الرقة وحلب ، وآل حرفوش في بعلبك ، وآل شهاب في جبل لبنان ، وآل حمادة في طرابلس ، والأمير الحارثي بن طرباس في جبل عجلون ، وابن فروخ في نابلس ، والأمير أحمد بن رضوان في غزة .

ثالثاً ، انتشار ظاهرة التبشير في المشرق العربي فبلغ عدد جمعياتها ٢٧ من مختلف الجنسيات الأوروبية . وتمتعت بالاعفاء من الضرائب خصوصاً المستوردات من الخارج «إذا كانت تستخدم لحاجات دينية» .

رابعاً ، نمو ظاهرة الطائفة - الطبقة ، فأخذت الطوائف ، إلى جانب دورها السياسي - التنظيمي ، تلعب دوراً اجتماعياً - اقتصادياً . إذ منذ اتفاق سليمان القانوني مع ملك فرنسا أخذت السلطنة تستبعد رويداً الجماعات غير المسلمة عن الأجهزة العليا للدولة . وبدأت تلك الجماعات (يونانيون ، أرمن ، مسيحيون مشارقة) تبحث عن مجالات أخرى للعيش والرزق في وقت أخذت التجارة الداخلية للسلطنة تتعرض إلى ضربات أليمة بسبب الحروب في شرق أوروبا وفي مواجهة روسيا أو ضد حركات التمرد والعصيان في أطراف عدة من الدولة . شكل هذا المناخ السياسي - القانوني الاطار التاريخي لنمو تكتلات اقتصادية وفئات تجارية تألفت حصراً من الجماعات المسيحية من رعايا السلطنة (الأرمن ،اليونانيون ، الأقباط ، الحلبيون المسيحيون ، والمسيحيون في جبل لبنان وساحله) . وعزز التمييز المذكور في الدور الاقتصادي التمايز الاجتماعي - الطائفي بين رعايا السلطنة انعكس لاحقاً في انقسامات عصبية - سياسية يختلط فيها الحديث الأوروبي بالقديم العثماني .

إلا أن الحدث الأهم في تلك الفترة هو صعود دور بيروت كنقطة تقاطع بين الطوائف اللبنانية ، فتقسيم الجبل إلى جبلين في أربعينات القرن الماضي أدى إلى نمو بيروت في ظل التوازن السلبي بين القائمقاميتين المسيحية الشمالية والدرزية الجنوبية وتحولت إلى مركز جذب يتوسط الجبلين . فنهضت عمرانياً وثقافياً وأصبحت مركز اجتماع القوى النازحة حديثاً من الأطراف والريف ، ووجدت النخب المتعلمة في بيروت مدينة اللقاءات وملتقى الأندية والجمعيات . وتعزز دور الإرساليات وازداد تنافس بعثات التبشير . وعرف جبل لبنان المنقسم ظاهرة نزوح بعض نخب الطوائف وانتقالها من طائفة إلى طائفة واعتناق بعض العائلات المسلمة المسيحية واعتناق بعض المثقفين المسيحيين من موارنة وكاثوليك وأرثوذكس المذهب البروتستانتي الأمر الذي زاد من حساسية علاقات الطوائف .

وتحت سقف التوتر الداخلي تأسست أولى الجمعيات وهي «الجمعية العلمية السورية»

في بيروت سنة ١٨٤٧ ، واستمرت تنشط كحلقة فكرية - ثقافية إلى سنة ١٨٥٢ وضمت في صفوفها عشرات المثقفين العرب واللبنانيين (معظمهم من المسيحيين) أبرزهم ناصيف اليازجي وبطرس البستاني . وتأسست في طرابلس «الجمعية الأدبية» في ١٨٥٠ واستمرت إلى العام ١٨٧٦.

وتجددت في سنة ١٨٦٠ الحرب الأهلية الدرزية - المارونية وانتهت بإعادة توحيد الجبل واعلان المتصرفية كنقطة وفاق عثمانية - أوروبية . وقضى البروتوكول أن يكون متصرف جبل لبنان مسيحياً تختاره اسطنبول من رعايا السلطنة .

وفي ظل المناخ السلمي تجدد مركز بيروت كنقطة لقاء بين الطوائف . فتأسست «الجمعية العلمية» في العام ١٨٦٦ ، وأعاد الأمير محمد ارسلان تأسيس «الجمعية العلمية السورية» في العام ١٨٦٨ وضمت ١٥٠ عضواً من سورية ولبنان وفلسطين ومصر ونالت ترخيصاً رسمياً من والي الشام راشد بيك .

وفي بيروت أيضاً تأسست «جمعية زهرة الآداب» في ١٨٧٣ ، وتأسست في دمشق «الجمعية التاريخية السورية»في ١٨٧٥ ، ثم «جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية» في بيروت ١٨٧٨.

عملت كل الجمعيات والأندية المذكورة تحت يافطات أدبية وثقافية وركزت كثيراً على اصدار المجلات والصحف والدوريات واشتغلت على الترجمات من اللغات الأوروبية إلى العربية . وبرز بطرس البستاني على الصعيدين الفكري والتربوي فأسس «المدرسة الوطنية» وأصدر مجلة وطبع في العام ١٨٧٦ الجزء الأول من موسوعته «دائرة المعارف» التي تعتبر أول موسوعة عربية حاولت أن تنقل المعارف والعلوم والفلسفة الأوروبية إلى قراء العربية .

وأثار البستاني حفيظة الكنيسة الكاثوليكية ، وهو المسيحي من جنوب لبنان ، تحوله إلى المذهب البروتستانتي . وتبعه الشقيق الأكبر لأحمد فارس الشدياق فاضطرت الكنيسة إلى عزله فتحزب فارس الشدياق إلى شقيقه فأعلن إسلامه نكاية بالكنيسة وعرف بأحمد .

وفي جو الحراك الاجتماعي - الطائفي تحرك الفاتيكان في روما وأعطى البابا ليون الثالث عشر في العام ١٨٨١ الحركة اليسوعية - الكاثوليكية في جبل لبنان حق منح الشهادات على أنواعها . وبفضل ذاك القرار تحولت جامعة القديس يوسف في بيروت إلى جامعة بابوية .

وردت لاحقاً الكنائس البروتستانتية بزيادة نشاطها الثقافي - التعليمي . وتطور نشاط الحركة التبشيرية الأميركية فوصل عدد مدارسها في سورية وجبل لبنان وفلسطين إلى

١٧٤ مدرسة في العام ١٩٠٩ .وبلغ عدد مدارس التبشير الانكليزية والسكوتلندية والايرلندية والالمانية والسويدية والدنماركية أكثر من٣٨ مؤسسة في العام ١٩١٢.

ظلت الجمعيات والأندية حتى سبعينات القرن الماضي تختزل نشاطها السياسي في المطالبة ببعض الاصلاحات الادارية في السلطنة . فمعظم رجال الأدب والثقافة والاصلاح آنذاك كانوا يعتبرون أنفسهم من رعايا السلطنة وجنسيتهم عثمانية على رغم اختلاف اللغة وبعض العادات والتقاليد .

أولى ارهاصات المطالبة بالانفصال السياسي بدأت في دمشق وبيروت عندما أخذت تتأسس جمعيات سرية تطالب باللامركزية واستقلال سورية ولبنان . وجرت المحاولة الأولى في العام ١٨٨٠ ثم تلتها حلقة الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وضمت إلى العرب مجموعة من الأتراك في العام ١٨٨٢ وأقامت اتصالات برجال «تركيا الفتاة» ثم انبثقت عنها «حلقة دمشق الصغيرة» سنة ١٩٠٣.

وقام رجلان من حلقة الشيخ طاهر بتأسيس «جمعية النهضة العربية» في اسطنبول ١٩٠٦ وقادها عبد الكريم الخليل . ولم تتغير أهداف الجمعيات والأندية إلا بعد أن وقع الانقلاب الدستوري الذي قامت به جماعة «الاتحاد والترقي» في تركيا في العام ١٩٠٨ وأخذت تنادي بالتتريك وتضعف صلاحيات السلطان .

تختصر المسافة الزمنية بين ١٨٤٧ (نشوء أول جمعية علمية في بيروت) و١٩٠٨ (حصول الانقلاب التركي على العثمانية) موازين القوى التي تعدلت في ساحات القتال وانتهت بتراجع السلطنة عن شرق أوروبا وهزيمتها في وجه روسيا وخسارتها مناطق نفوذها في بلدان المغرب ومصر . إلى جانب التحولات المذكورة بدأت تنمو حركات سياسية مشرقية تطالب بالاستقلال لا بالاصلاح ، في لحظة انتصر فيها خط التحديث الفوقي في اسطنبول بعد جدل وصعود وهبوط منذ القرن السادس عشر .

أثارت شعارات جمعية «الاتحاد والترقي» في الباب العالي غضب رعايا السلطنة وسرّعت في نشوء حركات ثقافية وجمعيات سياسية في المشرق العربي تطالب بالاصلاح الاداري واللامركزية أهمها : جمعية الاخاء العربي ، الجمعية القحطانية ، المنتدى الأدبي ، العربية الفتاة ، حزب العهد ، وحزب اللامركزية العثمانية .

في هذه الفترة كانت الاتصالات البريطانية بالشريف حسين في الحجاز قد أحرزت بعض التقدم في العام ١٩١٢ وهو أمر اعتبرته اسطنبول مؤامرة أوروبية لتقسيم السلطنة . وأخذ الشريف حسين يكلف ابنه فيصل بعقد الاتصالات مع حزب اللامركزية في مصر والجمعيات العربية السياسية في بيروت ودمشق وفلسطين . وتتوجت تلك اللقاءات السرية في عقد «المؤتمر العربي الأول» في باريس في حزيران (يونيو) ١٩١٣ الذي طالب

بيانه الختامي بالاصلاح على قاعدة اللامركزية . وكانت غالبية أعضاء المؤتمر من سورية وفلسطين ولبنان .

واحتدم الصراع بعد المؤتمر بين حزب «الاتحاد والترقي» في تركيا والجمعيات العربية في دمشق وبيروت ، واتهمت اسطنبول بريطانيا وفرنسا بخيانة التعهدات واستغلال المعاهدات والاتفاقات لتفكيك السلطنة . ووسعت اتصالاتها مع المانيا رداً على التلاعب البريطاني - الفرنسي .

اكتشف ضباط حزب «الاتحاد والترقي» مخاطر التحديث على وحدة السلطنة بعد قرون من المحاولات الفاشلة . فالدول الأوروبية لم تحصر علاقاتها بالسلاطين بل استغلت حاجة المركز للدعم الخارجي بالضغط عليه من أطراف السلطنة . وكلما تطورت حركة التحديث (الاصلاح) في المركز كانت السلطنة تصطدم بازدياد حركات التمرد والانفصال في أطرافها ووسط رعاياها . وهو أمر كان يترك أثره السلبي على استمرار انفتاح المركز فتضطر السلطنة إلى الانغلاق للامساك بالأطراف واعادتها إلى رعاية السلطان .

انفتاح السلطنة على التحديث ثم انغلاقها ثم انفتاحها ثم انغلاقها ساهم في تفكيك آليات التحديث نفسه ودخوله المنطقة من الفتحات الضيقة . فلجأت أوروبا إلى احتضان الأقليات الدينية في محاولة منها لالحاقها ثقافياً بمشروع مغاير للأكثرية . وتمت تلك المحاولات في سياق اختراقات كثيرة نجحت أوروبا في تحقيقها في جبهتي البلقان والهند . فانعزل التحديث في جزر ضيقة وتأخر في مد جسوره بين الأكثرية والأقليات . ونتج عن الأمر انشداد وعي نخب الأقليات إلى الخارج وانكفاء وعي نخب الأكثرية إلى الداخل .

أدت العملية المتعرجة إلى تأخير التحديث في مركز السلطنة أيضاً . وساهمت في الوقت نفسه ، ومن غير وعي ، في تأسيس تيارات ايديولوجية مسلمة تعتبر «الأوربة» مؤامرة استعمارية تهدف إلى تفكيك السلطنة لا إلى تقدمها . فانقسمت النخب إلى تيارين وظهرت تباينات ايديولوجية في توجه كل تيار . التحديثيون انقسموا إلى فئات . والتقليديون انقسموا إلى فئات . واختلطت توجهات الفئات والنخب بتلاوين ايديولوجية عجزت عن تحويل الأفكار إلى واقع . وفشلت كل فئة في تجسيد مشروعها الثقافي في نموذج سياسي جاذب للمشاريع الأخرى .

وبسبب علاقات التجاذب بين السلطنة والغرب والمخاوف المتبادلة بينهما تبلور الفكر القومي الحديث كنسيج سياسي مقطع وملون ينسجم مع تنوع النخب والكتل المثقفة . وظهر الفكر القومي في حالات غير موحدة تعكس لحظة انقسام السلطنة وبداية تفكك نموذج الدولة السلطانية ، وظهور أشكال هلامية من نموذج الدولة القومية الحديثة . آنذاك لم ينجح الفكر القومي الحديث في صوغ تصوره وبدائله وفشل في التحول إلى حركة

تاريخية - جماهيرية فاقتصر نشاطه على الأنتلجنسيا التي كانت أصلاً منقسمة دينياً وطائفياً ومذهبياً وتنظر إلى البديل القومي نظرات مختلفة تنسجم مع مواقعها التقليدية ومصالحها المحلية . وهو أمر يفسر مشهد الحراك الديني (أحمد فارس الشدياق) والحراك المذهبي (بطرس البستاني) وانتقال عائلات لبنانية من دين إلى دين أو مذهب إلى آخر .

وسط تجاذب النخب وانشدادها إلى تيارات فئوية انفجرت الحرب العالمية الأولى بطلقة يتيمة في سارايفو . فانحاز ضباط الباب العالي إلى المانيا وانحاز الشريف حسين إلى الحلفاء . واستغلت اسطنبول ظروف الحرب فألغت نظام المتصرفية في جبل لبنان وألغت معه نظام الحمايات ومعاهدة «الامتيازات الأجنبية» بعد ٣٧٨ سنة من توقيعها مع فرنسا .

جاءت خطوات الباب العالي متأخرة جداً ، إذ أعلن الشريف حسين في حزيران (يونيو) ١٩١٦ الثورة العربية ضد الأتراك ورفع راية الإسلام واتهم ضباط «الاتحاد والترقي» بالخروج على الدين . واتهمت اسطنبول الشريف حسين انه خُدع بالوعود البريطانية وهو مجرد أداة لهدم السلطنة . وانقسمت النخب في سورية ولبنان وارتفعت المشانق التركية في بيروت ودمشق وقضت على عشرات الكوادر السياسية والمثقفة من مسيحيين ومسلمين بتهمة التعامل مع الأجنبي وتسهيل خططه .

بعد ١٩١٦ انحصر نفوذ السلطنة وتراجعت هيبتها بعد هزيمتها على يد قوات الحلفاء في قناة السويس وفلسطين . في تلك الفترة غيّر حزب «العربية الفتاة» اسمه إلى حزب «الاستقلال» ورفع راية الوحدة العربية كبديل عن الوحدة العثمانية واستمر ينشط إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى لكنه ضعف وتبعثر لاحقاً .

وعقد في آذار (مارس) ١٩٢٠ المؤتمر السوري العام في «النادي العربي» في دمشق وأعلن اللامركزية العربية واستقلال سورية وضمان حقوق الأقليات وانشاء لجنة خاصة لادارة شؤون جبل لبنان .

جاء المؤتمر السوري كمحاولة أخيرة لانقاذ ما يمكن انقاذه ، وفي لحظة انقلاب كبير في موازين القوى الدولية ، فانتهى إلى فشل ذريع . فالسلطنة انتهت عملياً مع نهاية الحرب العالمية الأولى ونجحت قوات الحلفاء في احتلال مواقعها في المشرق العربي وتم الاتفاق البريطاني - الفرنسي (معاهدة سايكس - بيكو) على اقتسام المنطقة وتقسيمها في ١٩١٦ ، وصدر وعد بلفور في ١٩١٧ الذي نص على اعطاءفلسطين كوطن قومي لليهود .

حتى أيلول (سبتمبر) ١٩٢٠ لم يكن لبنان بحدوده السياسية الدولية الراهنة قد أعلن . وبقيت صيغته معلقة بعد الغاء اسطنبول نظام المتصرفية في الجبل إلى أن لاحظت

القوى السياسية التي عقدت المؤتمر السوري في دمشق وجود خصوصية للجبل وقررت تداركاً للأمر انشاء «لجنة خاصة» لادارة شؤونه في اطاردولة عربية مستقلة وكبيرة .

وبعد سبعة أشهر من المؤتمر السوري أعلنت سلطات الانتداب الفرنسي «دولة لبنان الكبير» . وشكل الاعلان صدمة كبيرة للنخب فانقسمت بين معارض ومؤيد ومتحفظ وموافق بشروط . وتداخلت مجدداً المشاعر الدينية بالتطلعات السياسية وانشقت الطوائف على نفسها وبين بعضها وأعيد تركيب السياسة على مصالح الطائفة .

دامت فترة المصالحة بين العرب والغرب مدة أربع سنوات فقط ، وهي الفترة الفاصلة بين الثورة العربية في الجزيرة وسقوط حكومة فيصل في دمشق ، تعرضت خلالها العلاقات إلى اهتزازات كثيرة . وتم النكث بالوعود التي قيل انها أعطيت للشريف حسين مثل ضمان الاستقلال العربي بعد رحيل القوات التركية .

وبسبب من هذا التوتر عادت مرة أخرى فكرة المؤامرة إلى واجهة التحليل السياسي وأعيد مجدداً ربط التحديث بسياسة الغرب التقسيمية وارتفعت ايديولوجية العداء للغرب الذي «لا يريد للعرب التقدم والوحدة» .

في هذا الجو المأزوم ازداد تشدد تيار العداء للتغريب في وسط الكتل المسلمة ، وتراجع بعضها عن مقولات التحديث ، في وقت كانت الدول المنتصرة في الحرب قد أنهت اتفاقها على اخضاع المنطقة إلى فترة انتقالية انتدابية .

ترافقت الخطوات مع اندثار السلطنة ، كمركز تقليدي للعالم الإسلامي ، وانفتح بعدها باب الصراع بين النخب على تحديد الهوية الجديدة . وهو أمر يشبه كثيراً في خصوصيته ما تشهده الجماعات والشعوب والأقوام الآن التي نهضت تتقاتل بعد انهيار مظلة الاتحاد السوفياتي وتفكك المعسكر الاشتراكي .

تفكك السلطنة آنذاك أدى إلى ذر الجماعات والولايات العثمانية إلى كتل متنافرة ومتخاصمة تداخل معها وعي مستحدث ارتبط بنشاط الارساليات ومدارسها إلى وعي سلبي مضاد يسترجع ذكريات الماضي والمؤامرة الدولية التي حيكت لاجهاض عودته . فالتحديث تاريخياً بدأ في المشرق العربي وجبل لبنان في نقاط ضعف السلطنة واخترقها من مسام النخب المثقفة وفتحات الأقليات والمذهبيات وهو أمر ساهم لاحقاً في قطع الطريق عليه ومنع تواصله وانتقاله إلى المجموعات الأكثرية . وبقي التحديث سمة وعي نخبوية التصق بفئات معينة سياسية أو ثقافية أو مذهبية وتسمر بها إلى حين ، فانعزل بسببها عن الحلقات الأخرى في المجتمع .

وبسبب هذه النشأة التاريخية المأزومة ولد الفكر القومي الحديث في المنطقة ، وجبل لبنان تحديداً ، مفككاً . وانسجم زمنياً مع تفكك الجماعات والمجموعات فاختلط أحياناً

بالطائفي والمذهبي وأحياناً أخرى بالديني والمحلي . ولأنه بدأ في النخبة وسقط من فوق إلى تحت لم يتحول لحظة انهيارالسلطنة إلى حركة اجتماعية - تاريخية تصعد من تحت إلى فوق كما حصل الأمر في أوروبا . وأعطت «نخبوية» الفكر التحديثي البراهين والقرائن وقوة الدفع لتيار الاعتراض على التغريب . إذ جاءت الأحداث لتؤكد أن هدف التحديث هو تفكيك الأمة لا توحيدها واضعاف مركزها من خلال سلخ أطرافها وربط كل طرف بالخارج ومنعه من التواصل مع الداخل .

انسحب القانون المذكور على الساحة اللبنانية واشتد الصراع على تعريف الهوية بين تيار يعرّف لبنان بذاته وآخر يعرّف لبنان بغيره . فولدت «الفكرة اللبنانية» منقسمة حزبياً وطائفياً ، وكذلك الفكر القومي وتياراته السياسية والايديولوجية .

وانسجم الانقسام الايديولوجي مع انقسامات «الوطن الجديد» . وأدى تعدد الطوائف على المستويين المفهومي والسياسي إلى وجود تعدد في وجهات نظر تعريف شخصية الدولة وعلاقاتها بمحيطها . وزاد الأمر من تعقيد الصورة وتنويعها . المسيحيون مثلاً كانوا غير موحدين على مفهوم مشترك وثابت . المسلمون (أيضاً) كانوا غير موحدين على هدف ثابت . فتحت الانقسام المفهومي العام والكبير نشأت سلسلة انقسامات مفهومية خاصة وصغيرة . بعض المسيحيين لا ينكر وجه لبنان العربي (اللغة والمصالح والحضارة المشتركة مع المحيط الجغرافي) . وبعض المسلمين لا يؤكد على وجه لبنان المسلم ويكتفي بالتشديد على هويته العربية وارتباطه التاريخي بالمصالح العربية المشتركة .

باختصار بعد العام ١٩٢٠ اكتشفت «الدولة اللبنانية» هوية حدودها الدستورية وحددت شخصيتها السياسية بينما اختلف المجتمع على تحديد الهوية القومية والاطار الجغرافي - الثقافي لحدود الوطن الدستورية .

وأخطر ما في الانقسام المذكور هو طائفيته إذ أخذت كل طائفة تشد السياسة إلى الدوائر المحلية الضيقة فاختلطت الايديولوجيا الحديثة بالمذاهب ، والأحزاب العصرية بالصراعات التقليدية ، وتعسكرت الطوائف في أحزاب حملت مصالح الطائفة أكثر من مصالح الوطن .

أما الأحزاب العلمانية والقومية والليبرالية والاشتراكة والشيوعية فإنها ، على رغم ابتعادها عن مصالح الطوائف الضيقة ، كانت أسيرة تعقيدات الواقع وتعرّج حركته السياسية وتداخل الوعي الحديث بالوعي الموروث الأمر الذي أثّر على الحد من اتساع شعبيتها وعطل إمكان تحولها إلى حركات جماهيرية .

ولدت دولة «لبنان الكبير» اذن منقسمة كما ولد نظام القائمقاميتين في ١٨٤٢ ومتصرفية الجبل في ١٨٦١ .إلا أن انقسامات ١٩٢٠ كانت أكثر تعقيداً . في السابق كان

التناقض على المستوى الثنائي البسيط (ماروني - درزي) ومع توسيع رقعة الجبل تنوع التناقض وتعدد على مستويات مركبة تنسجم مع وجود ١٧ طائفة في رقعة صغيرة .

لم يكن الانقسام السياسي - الطائفي الذي نشأ مع نشوء «لبنان الكبير» ابن اللحظة بل هو إعادة انتاج لمظاهر النزاع في الجبل في القرن التاسع عشر واختلاف تطلعات النخب المسيحية عن تطلعات النخب المسلمة . يلاحظ المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني ان النخب المسلمة في غالبيتها ظلت معارضة للتجزئة والانفصال عن السلطنة حتى العام ١٩١٥ وكانت تحصر معارضتها في إطار الهيمنة التركية على الدولة وتطالب بالاصلاح واعطاء حصة أكبر للعرب في توازنات السلطنة الداخلية . أما النخب المسيحية فكانت في غالبيتها تطالب باللامركزية منذ العام ١٨٨٠ وصولاً إلى المطالبة بانفصال العرب عن السلطنة وتشكيلهم دولة قومية مستقلة عنها .

ويربط كوثراني بين الموقف السياسي والنزعة الدينية . فالنخبة المسلمة كانت تخاف على السلطنة من الانهيار حتى لا تنهار كل الأحلام الوحدوية الأخرى العربية أو السورية . بينما كانت النخبة المسيحية تجد في السلطنة سداً قوياً في وجه الطموحات الاستقلالية فأخذت تنظّر للانفصال باكراً منذ العام ١٩٠٥ في اتصالاتها السياسية في العواصم الأوروبية .

على أي حال لم تظهر النزعة القومية كتيار سياسي في لبنان والمشرق العربي إلاّ بعد الحرب العالمية الأولى . واقتصرت على خط ايديولوجي لا جماهيري رفعته بعض النخب المثقفة (مسيحية ومسلمة) في اتجاهين متناقضين ، الأول يطغى عليه اللون المسيحي ويطالب بتثبيت استقلال لبنان ، والثاني يطغى عليه اللون الإسلامي ويطالب بالوحدة مع سورية كخطوة لا بد منها للوصول إلى الوحدة العربية الشاملة .

وبقي التيار القومي مجرد خط سياسي محدود التأثير تقوده طليعة من المثقفين إلى أن أعلن «لبنان الكبير» فانشق على نفسه إلى خطوط سياسية انسجمت كثيراً مع انتماءات النخبة الدينية والطائفية والمذهبية .

إلا أن الأساسي في المعادلة الجديدة هو انكفاء تيار الوحدة الإسلامية وتراجع تيار الوحدة العربية وبداية بروز تيار الوحدة اللبنانية مستفيداً من وجود «دولة» سياسية - قانونية معترف بحدودها دولياً .

وكان لا بد من تكيف التيارات السياسية مع الظروف الجديدة . فحصلت محاولات لانعاش الجمعيات والأندية التي تأسست في طرابلس وبيروت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وإعادة تركيبها مجدداً على أساس الاعتراف بالتقسيمات الدولية للمنطقة وتحوير بعض أهدافها الوحدوية البعيدة المدى . وفشلت جميعها .

في الوقت نفسه تسلحت دول الحلفاء بالنصوص التي سبق وألغتها تركيا في فترة اندلاع الحرب ، فكرست «الامتيازات الأجنبية» و«نظام الحمايات» بالمادة ٤٣٨ من معاهدة فرساي التي وقعتها الدول المتحاربة . وأكدت المادة المذكورة على حق حركات التبشير في الاستمرار بنشاطاتها في البلدان التي وقعت تحت الاحتلال الفرنسي - البريطاني . وتحرك البابا بيوس الثاني عشر سنة ١٩٢٢ بالاتجاه نفسه . وتم التوقيع في باريس في ٤ نيسان(ابريل) ١٩٢٤ على اتفاق بين فرنسا والولايات المتحدة أكد في مادته العاشرة على حق الدول الكبرى في حماية الارساليات الدينية وضمانها ورفع التدابير عن رجال هذه «المؤسسات الثقافية التعليمية» . ونقلت الحكومة الفرنسية في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٢٥ حق الاشراف على المؤسسات التبشيرية التابعة للألمان وجعلتها تحت رقابة الدولة المنتدبة واشراف المفوض السامي في سورية .

في هذا المناخ الدولي المهيمن كانت التيارات السياسية في لبنان تشهد ولادات وانقسامات بسبب تسارع الأحداث وعجزها عن التكيف مع المستجدات المتلاحقة .

حاول تيار وحدة سورية ولبنان تجديد نفسه فجرت المحاولة الأولى في بيروت في ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٧ وفشل في نهاية المؤتمر الاتفاق على برنامج عمل فانفرط عقده . وجرت المحاولة الثانية في القدس سنة ١٩٣١ فانعقد «المؤتمر الإسلامي» الذي ضم بقايا أعضاء جمعية «العربية الفتاة» ورجال العهد الفيصلي في دمشق وتضمن البيان الختامي بعض الجمل الرقيقة عن الوحدة العربية ورفض الاستعمار والاحتلال ومؤامرات الاستيطان في فلسطين . وانبثقت عنه «لجنة تحضيرية» اتفقت على عقد مؤتمر في بغداد في ربيع ١٩٣٣ ومنعته بريطانيا ولم يعقد . والتقى بعض الوطنيين العرب في اجتماع مع الملك فيصل في أوروبا سنة ١٩٣١ بهدف العمل من أجل اتحاد سورية والعراق وفشل المشروع طبعاً .

وتحمس بعض الشباب ودعا إلى اجتماع سري عقد في بلدة قرنايل (جبل لبنان) في ٢٤ آب (اغسطس) ١٩٣٣ ضم بعض رجال الحركة العربية السابقة وانتهى إلى تشكيل «عصبة العمل القومي» التي دعت في برنامجها إلى الوحدة العربية . عاشت العصبة فترة زمنية إلى نهاية العقد أسست خلالها بعض الفروع في لبنان وسورية والعراق إلى أن اعتقلت سلطات الانتداب قياداتها في ١٩٣٩ فتلاشت العصبة واندمج قادتها لاحقاً في أحزاب اقليمية ومحلية أخرى كالحزب الوطني برئاسة صبري العسلي .

وفي مناخ العصبة الايديولوجي برزت اتجاهات قومية لا دينية تفصل الإسلام عن العروبة . وأهم أقلام هذه المدرسة أمين الريحاني وعلي ناصر الدين وعبد الرحمن الشهبندر . ومهدت هذه الأقلام الطريق لاحقاً لبروز اتجاهات عربية أخذت تبلور الفكرة

القومية على أسس تاريخية لغوية ولا دينية . ومن أبرز أقلام المدرسة المذكورة زكي الأرسوزي وساطع الحصري وقسطنطين زريق .

وفشلت هذه الاتجاهات الفكرية والسياسية في الصمود لفترات طويلة أو التجسد في مدارس حزبية وتيارات ايديولوجية فاعلة ولم تتحول إلى أطر تنظيمية لبنانية فاقتصر تأثيرها في حدود ضيقة في المعاهد والجامعات وأوساط الطلبة .

يكشف صعود الأفكار وهبوطها في العشرينات ومطلع الثلاثينات عن أزمة ايديولوجية عميقة لها صلة مباشرة بتعقيدات الواقع الجديد والتحولات السياسية الإقليمية الناجمة أصلاً عن التقسيمات القطرية التي ظهرت في المنطقة بعد تفكك السلطنة .

إلى ذلك ، كشفت الأزمة الايديولوجية عن بداية تراجع نخب العائلات التقليدية وتفكك دور وجهاء الطوائف المدينية وبروز نوع من الوعي المختلف تأخرت قيادات تلك المرحلة في استقباله بالسرعة المطلوبة .

وكان لا بد أن تفتح العلاقات المأزومة بين «الدولة الوليدة» والمجتمع المنقسم الطريق أمام نمو تيارات حديثة ومنظمات سياسية من طراز ايديولوجي جديد ، في مطلع الثلاثينات ، صمدت في تجاوز الأزمات إلى عقود ، فتأسس الحزب الشيوعي الذي انبثق من اندماج حزب الشعب اللبناني بمنظمة سبارتاكوس العمالية الأرمنية . والحزب السوري القومي الاجتماعي الذي أسسه انطون سعادة ونادى بالوحدة السورية الكبرى . وحزب الكتائب اللبنانية الذي انبثق عن جمعية رياضية شبابية وكان أول محاولة منظمة للتعبير عن الكيان السياسي الجديد .

بعد الثلاثينات جرت في النهر جداول كثيرة .

- IV -

القومية والمجتمع :
ظروف نشأة القومية وإشكالية العلاقة مع المجتمع
(نموذج العراق)

عبد الحليم الرهيمي

ماذا نعني بالقومية؟ . . هل هي الوطنية ذاتها أم أن للوطنية مفهوماً آخر؟ . . هل تعني الأمة أم أن للأمة غير هذا المفهوم؟ . . هل القومية حركة أم مشروع سياسي - فكري ، أم هي مفهوم ايديولوجي - عقائدي فحسب؟ . . وماذا عن مفهوم الدولة/ الأمة؟ . . ما الذي تعنيه المفردات التالية ، في المجتمعات الغربية ، وفي المجتمعات العربية الإسلامية : (Nationalism, Nation, State, Patriotism)

إذا كانت الاجابة تفصيلاً على هذه التساؤلات ، أو البحث في أصول المصطلحات السياسية الواردة هما أمران خارجان عن نطاق هذه الدراسة ، فإن مجرد طرح هذه الأسئلة بالذات سيبدو أمراً ضرورياً لرسم إطار عريض ، ابتداءً ، للإشكالية موضوع البحث .

هل الاجابة على تلك التساؤلات والتعريفات التي أعطيت لمصطلحاتها السياسية ، هي إجابة وتعريفات واضحة وحاسمة انتهى الجدل حولها فأصبحت بعيدة عن أي التباس ، الأمر الذي يساعد على الارتكاز إليها للبحث في إشكالية نشأة القومية وتطورها وإشكالية علاقة تلك النشأة بالمجتمع ، كمجتمع موحد ، أو كإطار يضم تكوينات وجماعات متعددة ويتمايز بعضها عن الآخر؟ .

في متابعته لتطور مفهوم State/Nation يشير وجيه كوثراني إلى أن هذا المفهوم يثير جدلاً واسعاً حول تعريفه : ففي حين دخل مفهوم الـ Nation في القرنين ١٨ و١٩ كمقولة ثابتة وجوهر قائم بذاته يُعرف «بإرادة عيش مشترك» كما يقول آرنست رينان ، أو بروح شعب كما عند (هيغل) أو بثوابت بيئية جغرافية كما عند (مونتسكيو) ، فإن عدداً من الباحثين الفرنسيين في الفلسفة السياسية يربطون المفهوم Nation جدلياً بالدولة

كشرط لتحقيقه[١] ، ومن جهته يرى فالح عبد الجبار في احدى مساهماته ، أن القومية (Nationalism) هي مثار التباس وأخذ ورد على صعيد الفكر العربي ، وذلك رغم وضوح الكلمة ومغزاها في الفكر الأوروبي[٢] .

إذا ما أخذنا في الاعتبار حالة عدم الحسم هذه ، في إعطاء مفهوم محدد للقومية والأمة ، واستمرار الجدل والالتباس حولهما ، فإن ذلك سيجعلنا نتحفظ في إضفاء صفة الاطلاق على أي تعريف للقومية أو الوطنية أو الأمة نستند إليه في البحث بإشكالية علاقة كل منهما بالمجتمع . . وهو أمر يعطي سبباً إضافياً لوصفنا هذه القضية بالإشكالية .

من بين جملة من التعريفات للأمة والقومية في الغرب يمكن اختيار ، كمثال ، تعريف آرنست رينان الذي يعتبر «الأمة تضامن واسع النطاق ، وأن وجودها بمثابة تصويب مستمر للحياة المشتركة . . .» وأن رغبة الشعوب ومثقفيها هي المعيار الصحيح الوحيد الذي يجب أن يرجع إليه ويعتمد عليه ، في آخر الأمر ، في تقرير المصير[٣] . أما بولارد الذي يصف التاريخ الحديث في «مدخل إلى دراسة الفكر القومي» بأنه تاريخ «الدولة القومية» ، ويصف التاريخ القديم بالمدينة – الدولة ، والوسيط بالامبراطوريات ، فإنه يعتبر «الولاء للأمة أولاً هو عماد الدولة ، أما الولاء للدولة القومية فيأتي في المرتبة الثانية» ، باعتبار ذلك الولاء «هو الولاء القومي الأوسع للأمة ودولتها ، أي الأمة/ الدولة . . .» . أما الدولة الأوروبية قبل الثورة الفرنسية فلم تكن دولة قومية وأن وجود الأمة لم يكن كافياً . . ومن أجل ذلك صمدت الدولة – القبيلة في أوروبا[٤] .

على ضوء ذلك ، كيف نفهم إذاً المنحى العام الذي أخذه تشكل وتطور الوعي القومي في أوروبا ، وتطور مفهومي الأمة والقومية ، وكيف ومتى قامت الدول القومية . . وكيف ومتى تمت صياغة النظريات القومية؟ .

إن مراجعة المسار العام للتاريخ الأوروبي على هذا الصعيد تشير إلى أن نشأة وتشكل الوعي القومي ، ومن ثم قيام الدول القومية وكذلك صياغة النظريات القومية ، قد تم بفعل عوامل وظروف عديدة ومتباينة لكل دولة ، أو لكل مجموعة من الدول الأوروبية ، واتسام هذه النشأة بالتالي ، بسمات ، وإن لم تكن كبيرة ، تتميز بها عن الأخرى ، وذلك تبعاً لنتائج التطور الاقتصادي والاجتماعي وإنجازات الثورة الصناعية ، أو لنتائج وآثار ما سمي بـ«عصر التنوير» ، أو بسبب نمو واتساع المصالح الاستعمارية خارج نطاق تلك الدول ومجتمعاتها .

وفي ضوء ذلك ، كيف تعرَّف الأمة والقومية في البلدان غير الأوروبية وتحديداً البلدان العربية – الإسلامية. نأخذ ، كمثال ، تعريفين بنظرتين متباينتين ، أولهما يعرّف القومية بأنها مجموعة من الضوابط المتمثلة في الحياة العقلية والوجدانية على السواء بينما

تتميز الأمة بالعراقة والقدم كدليل على تعاقب الأجيال تاريخياً على أرض واحدة[٥] . أما الثاني فيُعرَّف القومية بأنها تعني نظاماً للعلاقات الفعلية تحل فيه فكرة المواطن والوطن محل علاقات أخرى أضيق نطاقاً (الملة ، الطائفة ، القبيلة)[٦] .

هذان التعريفان اللذان اختيرا لا على التعيين ، هل يعكسان تمايزاً عن التعريفات الأوروبية للقومية ، التي اتخذت مفاهيم محددة تبعاً لظروف تشكلها . . أم أنهما تعريفان تعمدا التعميم ، باعتبار القومية ظاهرة تاريخية في العالم يمكن أن تحمل تعريفات متعددة ومتقاربة لكن من مواقع متباينة؟ ربما نجد الاجابة على ذاك ، في متابعتنا لنشأة القومية واستخدام مفهومها ، ومن ثم تشكل الوعي القومي ، في البلدان العربية .

يذكر رضوان السيد في بحثه حول «المصطلح السياسي العربي الحديث» : ان القومية استخدمت (في البلاد العربية) مطالع هذا القرن مرادفة للوطنية مثل قول جريدة الأهرام آنذاك ، (الفروض الوطنية والقومية) . أما أول استعمال للمفرد بالعربية بمعنى Nationalism فقد تأخر إلى عام ١٩١٦ حيث ظهر في إعلان الشريف حسين الثورة على الترك ، غير أن هذا المفرد لم يسيطر في الاستعمال السياسي متمايزاً عن الوطنية إلاّ في كتابات ساطع الحصري في مطالع الثلاثينات[٧] .

في دراسته حول نشوء القومية العربية يخلص زين نور الدين زين إلى أن الإسلام كان في الشرق العربي خلال القرن ١٩ ، لا يزال عميق الجذور ولم تستطع الأفكار القومية الجديدة في الغرب أن تحدث ثغرة فيه . . بل استطاع الإسلام أن يقف بوجه كل محاولة للعلمنة ، ويستنتج زين من ذلك ، بأنه لايمكن القول بأن القومية السياسية الجديدة جاءت نتيجة صراع داخلي أو توتر روحي كان العرب يشعرون به داخل الحضارة العربية الإسلامية[٨] . . ، أما عندما وقعت الحرب (العالمية الأولى) وسقطت الدولة العثمانية فقد ظهرت الدولة القومية ، كما يقول رضوان السيد ، قبل أن تتبلور الفكرة القومية ، وأن الجامعة العربية أول ما ظهرت كانت تريد استحداث بدائل للدولة الوطنية التي كانت قد بدأت تتكون على مستوى الجغرافية السياسية[٩] .

والسؤال : ماذا كان موقف النخب السياسية ، وكذلك موقف جماعات وتكوينات المجتمع الأهلي - المدني من الاستقلالات وقيام الدول القومية الحديثة التي أنشأت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى؟ .

في الوقت الذي تصدرت شرائح من النخب السياسية ، التي سميت بالرعيل الأول من القوميين ، إدارة هذه الدول الحديثة ، باعتبارها دولاً مستقلة وقومية ، حيث تلاقت مصالحها وتقاطعت مع مصالح الدول الغربية ومشاريعها بشأن مصير المنطقة وشعوبها . . فإن هذا التشكل للدول القومية الحديثة في مرحلة العشرينات قد تم ، كما يقول وجيه

كوثراني ، بعملية سحق للمقاومة الأهلية الخاصة بالمجتمعات التي أخضعت للسيطرة الغربية المباشرة ولمشاريع بناء هذه «الدولة القومية الحديثة» بمفاهيمها ومؤسساتها[١٠] ولعل سحق قوات الاحتلال البريطاني لمقاومة العراقيين خلال حركة الجهاد ١٩١٤ - ١٩١٨ وخلال ثورة ١٩٢٠ كمثالين فقط ، هو دليل ساطع على ذلك .

هكذا ، وبإستثناء نخب سياسية محدودة ، وفي عدد محدد من بلدان الشرق العربي ، بقيت الغالبية العظمى من المجتمع الأهلي - المدني ، وجماعاته وتكويناته المختلفة في البلدان العربية بعيدة وغير متأثرة بالأفكار القومية التي كانت تروّج لها تلك النخب السياسية ، ولم تكن الدول الحديثة التي أنشأت ، تعبيراً عن رغبات وتطلعات تلك الجماعات والتكوينات وممثليها ، رغم محاولات إضفاء الطابع القومي والاستقلالي عليها .

في تقييم لاحق لهذه الدول يقول عبد الله العروي في كتابه «مفهوم الدولة» : لقد بقيت الدولة أجنبية وظل المجتمع تعساً ، فعبّرت الوطنية عن تعاسة جديدة وخاصة بالظروف المستحدثة كما عبر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادة وتختلف عنها صورة وتعبيراً . أما موقف الحركة الوطنية (المغربية والعربية طبعاً) فقد كان يتميز ، بحسب العروي أيضاً ، بالكثير من الحذر تجاه الإدارة الجديدة لأنها «متفرنجة» أي مفصولة عن عادات الأهالي[١١] ، بما تحمل من قيم ومثل وتقاليد دينية وثقافية وقبلية .

القومية والمجتمع (في العراق)

ثمة خصائص وسمات تميزت بها واتسمت نشأة الحركة القومية (والوطنية) وتشكل الوعي بهما في العراق ، عن نشأة نظيرتها في دول المشرق العربي الأخرى لا سيما سورية ولبنان ومصر .

لقد رافقت هذه الخصائص والسمات تلك الحركة منذ البدايات الأولى في أوائل القرن العشرين مروراً بحركة الجهاد ومقاومة الاحتلال البريطاني وقيام ثورة العشرين وتأسيس «الدولة القومية الحديثة» عام ١٩٢١. . وما بعدها بالطبع . وبإستثناء بعض المواقف المناهضة للإستبداد التركي التي عبّر عنها عدد من الشعراء العراقيين ، لم يشهد العراق قبل عام ١٩٠٨ أحزاباً أو حركات تحمل شعارات قومية أو استقلالية . لكن بعد هذا التاريخ تأسس عدد من الجمعيات التي حمل بعضها أفكاراً إستقلالية ونزعات قومية عربية مثل «جمعية النادي الوطني» ببغداد و«جمعية البصرة الاصلاحية» و«جمعيات العهد - فروع العراق» وهي الجمعيات التي أُعتبرت ، بشكل مبالغ فيه ، أنها تمثل «بواكير الحركة القومية» التي نشأت وتشكلت في العراق بعد إعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨[١٢] .

غير أن هذه الجمعيات التي مثلت تياراً سياسياً - فكرياً حملته شرائح ونخب اجتماعية وسياسية محددة ، بقي متقلباً ومحدود الفاعلية والتأثير . لذلك ما أن وقع الاحتلال الانكليزي للعراق عام ١٩١٤ حتى تراجع هذا التيار تراجعاً شديداً في نشاطه وانفرط عقد الأحزاب والجمعيات التي تمثله ، في حين التحق عدد من أعضائها بالمشروع الشريفي - الانكليزي خارج العراق ، والذي حملهم في فترة تالية ، إلى مواقع رئيسية في إدارة الاحتلال والانتداب [١٣] .

في تفسيره لضآلة وضعف دور العناصر القومية العربية خلال الحرب العالمية الأولى يقول وميض نظمي في كتابه «الجذور السياسية» : إنه عندما نشبت الحرب أُخذ القوميون العرب على حين غرّة ، وكان عليهم أن يختاروا إما تأييد أو مساندة الباب العالي أو مساندة بريطانيا ، حيث قرر دعاة المشروع الشريفي وأنصارهم مساندة بريطانيا . ولذلك ، شهدت سنوات الحرب ١٩١٤ - ١٩١٨ إنحساراً للنشاط القومي العربي داخل العراق[١٤] .

يتسم هذا التفسير بفقدان التماسك والقدرة على الاقناع ، ذلك أن أسباباً وعوامل رئيسية عديدة هي التي تفسر ، في الواقع ، ضعف هذا «التيار القومي» قبل وخلال الحرب العالمية الأولى وما بعدها .

من بين تلك الأسباب والعوامل الرئيسية :

١ ـ هيمنة التيار الإسلامي ، بثقافته وتاريخيته ومؤسساته وزعمائه على الرأي العام ، وخاصة على الجماعات والتكوينات الاجتماعية الفاعلة والمؤثرة كالعشائر في الريف ، والوجهاء والأعيان والفعاليات الاجتماعية الأخرى في المدن .

٢ ـ بُعد العراق النسبي عن تأثيرات دمشق وبيروت والقاهرة وباريس ، التي كانت تتصدر النخب السياسية العربية فيها الدعوة للقومية ومناهضة الدولة العثمانية .

٣ ـ تعدد التكوينات والجماعات العرقية والدينية والمذهبية والقبلية التي يتكون منها المجتمع العراقي ، الأمر الذي كان يعيق ، إلى حد كبير تقبل أية أفكار جديدة وافدة ، كالدعوة القومية ، مقابل قدرة الزعامات الإسلامية في التأثير الكبير على الكتلة الإسلامية الأوسع للمجتمع العراقي ، حيث يشكل الإسلام (لهذه الكتلة) ، العقيدة الموحدة لمشاعرها وتطلعاتها ومواقفها العامة .

ثمة نظرتان رئيسيتان للتيار القومي العربي في العراق تبدوان متعارضتين ، لكنهما تستوجبان التأمل والتوقف عندهما :

الأولى ، التي يعبر عنها كتاب «الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق» للدكتور وميض جمال عمر نظمي .

أما النظرة الثانية ، فهي التي يعبر عنها كتابا «المشروع القومي في العراق» و«الشيعة والدولة القومية في العراق» لحسن العلوي .

وتعبر النظرة الأولى عن نهج يتبناه عدد كبير من الكتّاب الذين يسمون بالقوميين ، وكذلك القوى السياسية القومية ، ويبالغون في إبراز جذور لحركة قومية عربية في العراق منذ أواخر القرن التاسع عشر ، كما يبالغون في فاعليتها وفي إعطاء النخب السياسية التي تمثلها أدواراً أكبر بكثير من حجمهاالحقيقي ، معبرين بذلك عن رغبات ذاتية ومواقف ايديولوجية منحازة في دراستهم لها(١٥) .

أما النظرة الثانية التي تمثل إلى حد كبير ، رداً عاماً على النظرة الأولى ومدرستها ، فإنها ترتكز إلى استنتاج مهم يصف أصحاب وحملة المشروع القومي العربي في العراق ، بأنهم يمثلون الوريث للاستبداد العثماني - التركي المتمذهب ، وتواصلاً معه ، وتأخذ من ساطع الحصري ، أحد رجال الأمير فيصل بن الشريف حسين ، الذي قَدم معه إلى العراق وشغل منصب مدير المعارف لسنوات عدة ، المثال الأبرز في الانتقال مَن العثمانية إلى القومية العربية . . أي من مشروع الدولة العثمانية المستبدة المتمذهبة ، إلى مشروع الدولة القومية العربية «الحديثة» المستبدة المتمذهبة(١٦) .

وإذا كانت النظرة الأولى ومدرستها تتجنب البحث والتمحص العلميين ، لدراسة الحركة القومية العربية في العراق فتلجأ ، تبعاً لمنطلقاتها الايديولوجية ومصالحها الاجتماعية ، إلى التمسك بنزعة التمذهب وموروث الاستبداد العثماني (التركي) وتبريرهما ، فإن النظرة الثانية لا تتجاوز كثيراً ، الرد على منهجية وأفكار النظرة الأولى ، نحو دراسة أكثر عمقاً للحركة القومية العربية في العراق ، فتتوقف عند النقد العام للموروث الاستبدادي التركي وللتمذهب دون التعمق في العوامل والأسباب السياسية والاجتماعية والثقافية الأخرى(١٧) .

غير أن السؤال المهم ، الذي ينبغي طرحه هنا في ضوء ما تقدم هو : لماذا اتخذت الحركة القومية ، أو المشروع القومي العربي في العراق المسار الذي اتخذه منذ بداية القرن . . وهل كان بالإمكان أن يتخذ مساراً آخر؟ وبالتالي ماذا سيكون دور الخصائص والمميزات التي تميز بها واتسم المجتمع العراقي ، وما أثر ذلك في نشأة الحركة القومية ، وفي إشكالية علاقتها بالمجتمع العراقي وجماعاته وتكويناته؟ .

للإجابة المكثفة على هذا التساؤل نشير إلى أحد الاستنتاجات المهمة للدراسة المعمقة حول «الطبقات الاجتماعية القديمة . . .» للأستاذ حنا بطاطو ، والذي قال فيه : لقد كانت الفكرة القومية أو الوطنية في العراق لا تزال ضعيفة جداً في العام ١٩٥٨ ، وهي لا

تزال حتى الآن أبعد عن فهم جماهير الفلاحين ، وأكثر من ذلك أنه إذا كان نفوذ المعايير القديمة قد انخفض بشكل ملحوظ في المدن ، فإنه ما زال موجوداً . . لكن الأهم هو حقيقة أن الولاء القومي الجديد بالرغم من كونه يتعامل مع شروط جديدة لا يزال ضبابياً وغير واثق من اتجاهه (قومية عراقية أم قومية عربية جامعة؟) وغير مقبول لدى الأكراد وضعيف الامتصاص للشيعة ، ويفتقر إلى أخلاقيات معيارية وإلى حميمية دافئة[١٨] . . .

هذا الاستنتاج حول ما وصلت إليه الفكرة القومية و«حركتها» في إحدى ذروات المد القومي في المشرق العربي يُلقي ، وإلى حد كبير ، الكثير من الضوء على طبيعة نشأة الحركة القومية أو المشروع القومي العربي في العراق ، ويفسر الكثير من دلالات خصائصه ومميزاته ومساراته اللاحقة ، منذ نشأته الأولى .

إن عدداً كبيراً من الوقائع التاريخية والاجتماعية يؤكد هذا الاستنتاج من هذه الوقائع ، أن العراق كان يتألف في ظل الحكم العثماني ، وإلى حد غير ضئيل ، من مجتمعات متمايزة مهتمة بذاتها وذات روابط متبادلة واهنة[١٩] . وفي مطلع القرن العشرين لم يكن العراقيون شعباً واحداً أو جماعة سياسية واحدة ، لكن هذا لا يعني بالطبع ، كما يقول بطاطو ، الإشارة فقط إلى وجود الكثير من الأقليات العرقية والدينية كالأكراد والتركمان والآشوريين . . وغيرهم ، بل لأن العرب أنفسهم ، الذين يشكلون أكثرية سكان العراق ، كانوا يتشكلون إلى حد بعيد ، من جملة من المجتمعات المتمايزة والمنغلقة على الذات بالرغم من تمتعهم بسمات مشتركة . ويخلص بطاطو من ذلك إلى القول : لقد كان كل من عرب العشائر وعرب المدن واعياً لكونه عربياً ، لكن وعيهم هذا لم يكن مماثلاً لوعي القوميين العرب اللاحقين . . ولم يشعروا أبداً كونهم مدفوعين إلى عمل شيء بشأنه . . ان عروبتهم لم تكن عروبة دينامية ولا شكلت الأمة كأمة مركز استقطاب لمشاعرهم وولائهم[٢٠] .

أخيراً ، ما دور الدولة العراقية التي تأسست عام ١٩٢١ إذاً ، في التأثير على نشأة الحركة القومية (أو المشروع القومي) الذي حملته؟ لقد حاول النظام الملكي - سواء كانت محاولته تلك ناجمة عن «وعي قومي» أو عن مصلحته في بناء وترسيخ سلطته واستمرارها - أن يقوم ، وفي ظروف تبعية السلطة للانكليز ، بعملية بناء الأمة - الدولة ، ومواجهة احتياجاتها الإدارية والتعليمية (الثقافية) . . لكنها لم تستطع أن تحقق خطوات مهمة على هذا الصعيد .

إن أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو انعدام العلاقة الحميمة بين الدولة والمجتمع . وعلى هذا الصعيد يرى غسان سلامة في كتابه «المجتمع والدولة في المشرق العربي» أن

هناك علاقة حميمية بين مدى الولاء لكيان سياسي جديد ومدى تطابق هذا الكيان مع تطلعات المجتمع ، أو على الأقل ، مع تطلعات الفئات المؤثرة سياسياً فيه ، لشكل وحدود الكيان المقترح[٢١] . وبالطبع فإن مثل تلك العلاقة لم تكن موجودة ، ولم يكن ثمة تطابق أو اقتراب بين تطلعات المجتمع والدولة القومية .

بعض الخلاصات والاستنتاجات

إن الخلاصة والاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها من هذا البحث المكثف هي الآتي :

أولاً ، إن القومية أو الوطنية ، بما هما مفهومان نظريان ، أو عقائديان ، لم يكونا سائدين في العراق في مطالع القرن العشرين وقبل قيام الكيان السياسي للعراق الحديث في العام ١٩٢١.

ثانياً ، إن ضعف الدعوة للحركة القومية العربية قبل وبعد تأسيس الدولة العراقية ، إذ مثّل أحد الخصائص التي تميز بها العراق عن دول المشرق العربي الأخرى ، وكذلك هيمنة الثقافة والأفكار والقيم الدينية على الأغلبية العظمى للمجتمع ، قد ساعدا على عدم بروز الصراعات الحادة أو العنفية بين الجماعات العرقية أو المذهبية ، حيث بقي الصراع محصوراً ، إجمالاً ، بين هذه الجماعات من جهة والسلطة المركزية من جهة ثانية .

ثالثاً ، إن البحث في نشأة ومسار الحركة القومية ، أو المشروع القومي العربي في العراق ، يستوجب دراسة مستوى علاقتهما بالجماعات والتكوينات العرقية والدينية والمذهبية والثقافية التي يتكون منها المجتمع الأهلي - المدني في العراق ، حيث يؤثر كل منهما في الآخر ، تأثيراً كبيراً .

رابعاً ، إن هذا الواقع وتأثيراته العملية قد جعل «الهوية» الوطنية العراقية أو المشروع الوطني العراقي هو الصيغة الأكثر ملاءمة للتعددية في العراق . وإذ حاولت «الدولة القومية» أن تجعل من هذه «الهوية» قاعدة لاستقطاب قوى وجماعات المجتمع العراقي وتكويناته حولها ، فإنها عجزت عن تحقيق ذلك لافتقادها ، بشكل رئيسي ، للعامل المهم الآخر ، وهو العلاقة الحميمة بينها وبين المجتمع ، أي العجز عن كسب ولاء جماعاته وتكويناته حولها .

خامساً ، إن مراعاة خصائص وتمايز كل جماعة قومية أو دينية أو ثقافية من جماعات المجتمع كل منها عن الأخرى ، وكذلك مراعاة الدولة المركزية لتلك الخصائص

والتمايزات ، في إطار من التعايش والتفاعل الثقافي والحضاري سلمياً ، يشكل عاملاً أساسياً لتحقيق أي مشروع وطني ، تقبله وتتعاقد عليه مختلف الجماعات والتكوينات التي يتألف منها المجتمع العراقي ، ويشكل في الوقت نفسه عامل تضامن واستقطاب جامع لها من جهة ، مثلما يشكل عاملاً أساسياً لنمو وازدهار خصائص وتمايز كل جماعة عن الأخرى من جهة ثانية . وهذا ما يظهر طبيعة العلاقة العضوية المتبادلة القائمة وتعقدها ، بين القومية والمجتمع .

- V -

لمحات عن ايديولوجيا البعث
١٩٧٠ – ١٩٨٠

زهير الجزائري

جاء البعث إلى السلطة في ١٧ تموز ١٩٦٨ و«العمل الايديولوجي في أزمة» كما تعترف المقدمة التاريخية لتقرير المؤتمر القطري الثامن .

فالحركة القومية العربية ، التي يشكل البعث امتداداً لها ، تعرضت لنكسة كبيرة بعد الهزيمة العسكرية التي مني بها الرمز المجسد لها (جمال عبد الناصر) في حرب الأيام الستة في حزيران ١٩٦٧ . انعكست الأزمة على الحركة بمراجعات جذرية وسلسلة انشقاقات تحولت بعدها ، بشكل أو بآخر ، إلى تبني الماركسية التي كانت تعتبرها عدوها الأول . وقد شمل التحول الفروع الأكثر حيوية : الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (جورج حبش) ، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (نايف حواتمة) ، الجبهة الشعبية لتحرير الخليج المحتل ، منظمة الاشتراكيين اللبنانيين (محسن ابراهيم) ، حزب العمل الاشتراكي العربي (هاشم علي محسن) ، الحركة الاشتراكية العربية ـ العراق . . . إلخ . وقد انعكست أزمة الفكر القومي العربي على البعث الحاكم في سوريا . فخلال مؤتمره القطري السادس ، ثم في المؤتمر القومي التاسع الذي تلاه ، أزاح قيادته التاريخية ومنها فيلسوف الحزب ميشيل عفلق واتهمها باليمينية وبإغراق الحزب بالفكر الغيبي والتواطؤ مع عبدالناصر لحل الحزب . وقامت القيادة الجديدة (صلاح جديد) باعتقال عدد من أعضاء القيادة القديمة وفر آخرون إلى المنفى ومنهم ميشيل عفلق . ولكن القيادة الجديدة كانت الشريك الثاني للقيادة المصرية في هزيمة حزيران . . فقد انتهت حرب الأيام الستة باحتلال اسرائيل لجبل الشيخ وهضبة الجولان ، وأصبحت دمشق تحت مرمى المدفعية الاسرائيلية .

الجناح العراقي من حزب البعث كان ما يزال يعاني من آثام فترة حكمه الدامية التي استمرت من انقلاب شباط ١٩٦٣ حتى الانقلاب الثاني الذي سماه البعثيون «ردة تشرين» من العام نفسه . وخلال الانقلاب الثاني قام التحالف العسكري بقيادة عبد السلام عارف بإزاحة حزب البعث من السلطة . وفي هذا الانقلاب غلّب البعثيون العسكريون (أحمد حسن البكر ، صالح مهدي عماش ، حردان التكريتي) ولاءهم للانضباط العسكري ضد رفاقهم المدنيين وترأس البكر وزارة «الردة» وحردان التكريتي رئاسة أركان الجيش . . ومقابل ذلك خرج أمين سر القيادة القطرية علي صالح السعدي إلى المنفى وبدأ بنشر غسيل الحزب في الصحافة العربية معلناً أن البعث جاء للحكم عام ١٩٦٣ بقطار أميركي .

وقد تأثر الفرع العراقي من الحزب بانشقاق المركز في دمشق حيث ظهرت (لجنة تنظيم القطر) الموالية لسوريا وأعلنت من راديو دمشق طرد أعضاء (القيادة القطرية) في العراق بالأسماء ، بينما عقد الموالون للقيادة التاريخية المطرودة اجتماعاً استثنائياً في بيت أحمد حسن البكر أعلنوا فيه عدم شرعية القيادتين القومية والقطرية المنبثقتين عن مؤتمر دمشق التاسع . . . بل إن جناحاً ثالثاً من البعث العراقي أعلن براءته من الاثنين ومن اسم البعث أصلاً مؤسساً حزباً جديداً (المنظمة العمالية الثورية العربية) .

في هذا الجو : هزيمة الفكرة القومية في مركز إشعاعها مصر ؛ وللبعث في عاصمته دمشق ، ولفكرة الوحدة التي تشكّل البند الأول من ثالوثه المقدس «وحدة حرية اشتراكية» بعد انفصام أول وحدة جدية بين مصر وسوريا والعراق ، وبعد ذلك انشقاق داعية الوحدة (البعث) في البلدين اللذين يحكمهما (سوريا والعراق) ، وفي أعقاب تجربة قصيرة ، ولكن غزيرة الدم من حكم العراق . في هذا الجو كان البعث يعد لاستلام السلطة الثانية من عبد الرحمن عارف .

وقد كان البعثيون العراقيون يعرفون أن هذه السلطة هي فرصتهم الأخيرة التي لن تتكرر لا كمأساة ولا كمهزلة ، ولذلك عليهم أن يمسكوها بأسنانهم بحزب صغير وصل للسلطة وعدد أعضائه لا يتجاوز ١٥٠ ، ولديه آلة رونيو واحدة ، وفجأة وجد بين يديه هذا البلد الصعب .

وقد لاحظ تقرير المؤتمر القطري الثامن الافتراق بين النظرية والسلطة في بابه الثالث : «واجه الحزب في الستينات مشكلات الحكم المعقدة ، وهو ما يزال يعيش على منطلقاته الفكرية الأساسية الأولية التي نشأت وتبلورت في مرحلتي الأربعينات والخمسينات» . ولم تكن هذه المنطلقات تقدم نماذج أو برامج تفصيلية ذات صلة بالتطبيق . فرغم أن مؤسسي البعث (عفلق والبيطار والأرسوزي) درسوا في فرنسا ، إلا أن دراستهم لم

تعكس تأثراً واضحاً بالمواثيق والنظريات التي طرحتها الثورة الفرنسية التي ترسم علاقة الفرد بالدولة وعلاقة السلطة التشريعية بالتنفيذية وشخصية الدولة الدستورية المستقلة عن الحاكم . كانت أذهانهم متجهة إلى قومية الأمة الألمانية التي توحدت اماراتها فوقياً بتحالف الاقطاع والعسكر ، وليس بفعل برجوازية قوية ذات مصلحة في التوحيد . وقد أملت عليهم قرون من الاحتلال الأجنبي والتفكك القطري الاتجاه إلى الفكر القومي الألماني الساعي لإثبات الذات القومية للأمة بدلاً من اعطاء الوحدة العربية شكلها الدستوري التطبيقي .

واعتماداً على ذاكرة أحد قدامى البعثيين «فإن الجيل الشاب تأثر بكتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» وكتاب فيخته «١٤ خطاباً إلى الأمة الألمانية» وكتاب هتلر «كفاحي» . . كانت القومية الروحية بالنسبة لنا ظاهرة تفوق على الاستعمارين البريطاني والفرنسي اللذين يحتلان البلاد العربية» . عفلق نفسه لم يؤلف كتاباً يشرح فيه أفكاره ، إنما جمعت (فلسفته) من مقالات وخطب المناسبات وتحمل نزعة إرادوية شديدة التجريد . ورغم أنه بدأ أديباً يكتب القصة إلا أنه انقطع عن الأدب منذ عام ١٩٣٩ ، ولم يقرأ رواية واحدة لنجيب محفوظ .

في فترة التأسيس كان المؤسسون الأوائل يعيشون تحت الانتداب الفرنسي في وضع قريب من الديمقراطيات الغربية . وفي الأيام الأولى من تموز ١٩٤٥ قدم أعضاء القيادة العليا للحزب (ميشيل عفلق وصلاح البيطار ومدحت البيطار) طلباً لوزارة الداخلية مرفقاً بمبادىء الحركة للموافقة على اجازة حزب البعث العربي (وافق عليه فيما بعد المؤتمر التأسيسي الذي عقد في دمشق في ٤ نيسان ١٩٤٧) . . المادة الرابعة من هذا الدستور تقول :

«يسعى الحزب إلى وضع دستور للدولة يكفل للمواطنين العرب المساواة المطلقة أمام القانون» وتتولى الدولة «صيانة حرية القول والنشر والاجتماع والاحتجاج والصحافة وفسح المجال لتأسيس النوادي والجمعيات والأحزاب» .

ولكن هذه المبادىء الدستورية أخفقت أمام أول الاختبارات : فقد أيدت قيادة البعث الانقلابات العسكرية الثلاثة التي حدثت في سوريا عام ١٩٤٩ :

فالبعث كان الحزب الوحيد الذي أيد انقلاب قائد الجيش السوري حسني الزعيم وذلك بمذكرة من عفلق مليئة بالاحترام والتفاؤل (نستبشر بهذا الحدث ونعلق عليه الآمال) . ولكن حسني الزعيم خيب أمل عفلق بالحصول على أية حصة في سلطة العسكر ، بل إنه حل كل الأحزاب ، ومنها حزب البعث ، واعتقل قادة الحزب ومنهم عفلق . ومع ذلك أرسل له عفلق من السجن رسالة متوسلة يعده فيها بترك العمل السياسي نشرت في الصحافة ممهورة بتوقيعه .

وبعدها بستة أشهر أيد الحزب انقلاب سامي الحناوي الذي أطاح بالانقلاب الأول وقتل حسني الزعيم ، وشارك عفلق في الوزارة وزيراً للمعارف . ووفق ذلك تغير موقف الحزب من تأييد النظام الدستوري إلى اشتراط النظام الجمهوري .

في ٢٠ كانون الثاني أيد الحزب الانقلاب الثالث الذي قاده العقيد الشيشكلي الذي كان معاوناً لرئيس الأركان العامة عند الحناوي . وفيما بعد منع الشيشكلي حزب البعث الذي أيده بعد أن أغلق جريدته في ٢٦ كانون الثاني ١٩٥٢.

وبعد اعلان الوحدة مع مصر في عام ١٩٥٨ وافق قادة البعث على حل حزبهم اقراراً بالشرط الذي فرضه عبد الناصر .

وعند استلام البعث للسلطة في العراق وسوريا عام١٩٦٣ غير البعث الحاكم موقفه نهائياً من الديمقراطية البرلمانية التي نص عليها دستوره الأول . فالمؤتمر القومي السادس الذي عقد في دمشق في تشرين الأول من العام نفسه دعا إلى «تخطي البرلمانية باعتبارها أحد أشكال سيطرة الطبقات الاقطاعية والبرجوازية على الطبقات الكادحة» ورأى «أن ربط قضية الديمقراطية على نحو مجرد ومطلق بمبدأ تعدد الأحزاب يمثل المنطق البرجوازي في فهم الديمقراطية» وتبنى البعث المفهوم الستاليني لـ«الديمقراطية الشعبية» التي تجسدت بالملموس بحكم الحزب الواحد .

ولكن في مؤتمره القومي السابع الذي عقد في دمشق في شباط ١٩٦٤ تخلى البعث العراقي وهو خارج السلطة عن فكرة الحزب الواحد وأعلن قبوله بسياسة الجبهة الوطنية الموحدة .

من هذا نعرف أن البعث العراقي حين استلم السلطة عام ١٩٦٨ لم يجد أمامه تصوراً واضحاً للحكم ، لا في كلاسيكيات العقيدة ولا في المواقف العملية للقادة العقائديين . بل ان المواقف المتعاكسة التي تؤيد المنقلب والمنقلب عليه علمتهم أن الصيغة المثلى للحكم هي الواقع . ولم يكن الواقع كنظرية ابتكاراً للبعث العراقي وحده . فقد اعتبرت القيادة التاريخية عدم وجود النظرية مزية ، «فالاعتماد على التجربة كحقل لتكامل نظرته وتعميقها أنقذ الحزب من الجمود العقائدي» . وقد تجسد هذا الواقع بالسلطة الحالية . وكان الهم الأول الذي شغلهم هو ترتيب البيت من القمة إلى القاعدة .

القومي والقطري

هموم تثبيت السلطة ، والقضايا القطرية شغلت البعثيين العراقيين عن شعاراتهم القومية . وفي لغة التخاطب السياسي ابتعدوا عن تلك الصياغات العقائدية الغائمة التي

تذكر الناس بلغة ٨ شباط الكريهة . ولم يجدوا حاجة للعودة لأصول العقيدة أو التبشير لها . أحد أبرز اعلاميي البعث ورئيس تحرير أهم المجلات الرسمية (ألف باء) قال فيما بعد إنه لم يستشهد ولا مرة بنص لميشيل عفلق . وفي محاولة لتحسين صورتهم أمام الناس نزلت قياداتهم وكوادرهم إلى الشارع في سلسلة ندوات بعنوان «أنت تسأل والحزب يجيب» ليشرحوا أفكارهم بلغة ملموسة ويجيبوا على أسئلة الناس . وتكشف هذه اللغة الكثير من الاستعارات من الأدب الشيوعي والاشتراكي العراقي مع تأكيد لجوج على «الخصوصية العربية للبعث» . . في واحدة من هذه الندوات في نهاية عام ١٩٦٩ ظهر صدام حسين لأول مرة متحدثاً في التلفزيون وأمام الناس المتجمعين في ساحة الكشافة وقال : «لن نسمح لمن يركب البغل خلفنا ان يمد يده إلى الخرج» . . بهذا الفهم للدولة باعتبارها بغلاً محملاً بالغنائم ، وهذا الفهم لمشاركة الأحزاب الأخرى باعتبارها ضيفاً متفضلاً عليه لا يحق له من غنائم الدولة إلا ما يتفضل به عليه الحزب القائد ، اعتقد البعث انه حسم ترتيب البيت الداخلي .

ولكن ومع توجهها القطري كانت القضايا القومية تشكل عنصراً ضاغطاً على قيادة البعث العراقي . . ولا يقتصر الأمر على الشعارات المكتوبة في أدبياتهم ، إنما كانت هناك أحداث قومية في المحيط القريب تضغط عليهم :

فعلى الحدود الشرقية جيش ايراني تعداده ٢٠٠ ألف ، أي ما يقارب ضعف عدد الجيش العراقي آنذاك . ويُشكل ذلك الجيش أكبر قوة محلية في منطقة الخليج وما يشبه امبريالية فرعية متمددة . . وقد فرضت هذه القوة من جانب واحد تقسيم شط العرب الذي كان عراقياً إلى نصفين : ايراني وعراقي . كما قام باحتلال الجزر العربية الثلاث : طمب الكبرى وطمب الصغرى وأبو موسى . وكانت القوات الايرانية موجودة في عمان بحجة حماية مضيق هرمز من ثوار ظفار . وكان التثقيف الداخلي في حزب البعث يتحدث كثيراً عن خطورة الدور الايراني على العالم العربي والتنسيق بين ايران واسرائيل لاحتلال الخليج ، كما يهول خطر الجاليات الايرانية في بلدان الخليج على التوازن السكاني في المنطقة . . ومقابل كل هذه المخاطر الايرانية لم يتخذ البعث أية خطوة ملموسة غير ضرب المجموعات الشيعية الداخلية بعد تصويرها كمؤامرات ايرانية .

وعلى الجبهة الأردنية مع اسرائيل كان لدى العراق حوالى الـ٢٥ ألف جندي ضمن ما تبقى من قوات «صلاح الدين» العربية المشتركة . . . حقاً ان الجبهة الأردنية كانت شبه ساكنة ، ولكن مع وجود المقاومة الفلسطينية على طول غور الأردن وقيامها بعمليات كثيفة عبر النهر ، خاصة بعد معارك غور الصافي في ١٢ - ١٢ - ١٩٦٩ ثم معركة الكرامة عام ١٩٧٠ التي شاركت فيها القوات الأردنية ، فإن بقاء القوات العراقية ساكنة سيكون موضع تساؤل .

وبعد قبول عبد الناصر بمشروع روجرز للتسوية في تموز ١٩٧٠ تصاعد المنحى القومي الضاغط على قيادة البعث العراقي . وظهر داخل البعث العراقي تيار يطالب بزج طاقات العراق في المعارك القومية على افتراض أن ذلك يمنح الحزب طاقات إضافية عربية تمكنه من أخذ الدور القيادي من عبد الناصر . وقد شجع البعث العراقي على قيام مظاهرات في البلدان العربية ضد (مساومة) عبد الناصر وتطالب بالتحرير الشامل . وحاول العراق دفع التحالف العربي الرافض للقرار ٢٤٢ متخذاً مواقف يسار الفصائل الفلسطينية نفسها . خلال هذه الفترة قام ميشيل عفلق بأول زيارة حزبية للعراق .

ولكن الشعارات القومية تعرضت لاختبار صعب عندما شن الجيش النظامي الأردني هجوماً على المقاومة الفلسطينية في «أيلول الأسود» عام ١٩٧٠ . كانت أنظار الجماهير العربية تتابع بتفجع المذبحة التي تعرضت لها المقاومة التي سماها عبد الناصر «أنبل ظاهرة عربية» . وكان البعث في موضع حرج حقيقي لأنه يتباهى باعتبار فلسطين قضيته المركزية واتخذ من علم فلسطين علماً للحزب يوازي علم الدولة الرسمي . وكان لدى البعث آنذاك ١٧ ألف جندي ومائة دبابة في المناطق التي دار فيها القتال . . . لم يتدخل الجيش العراقي رغم ضغط الشارع والقاعدة البعثية ، بل انه فتح طريقاً للجيش الأردني للقيام بعملية التفاف على خط انسحاب المقاومة نحو الشمال .

وقد خلق هذا الموقف «وضعاً خطيراً ومشاعر متناقضة داخل البعث» كما اعترف التقرير القطري الثامن . . فالقاعدة البعثية لم تستطع هضم التفاوت الفادح بين الضجة الاعلامية المساندة للفلسطينيين وبين الموقف العملي . وقد صدر قرار لمجلس قيادة الثورة يبرر عدم التدخل بـ«منع تدخل أميركي يحتل أجزاء جديدة من الوطن العربي» . وعقدت القيادة اجتماعات عاجلة في قاعة الخلد مع القواعد لتفسير موقفها . واتبعت منذ ذلك الوقت أسلوباً يقوم على التهرب من المسؤوليات القومية باتجاه اليسار . . فرفضت حضور القمة العربية في القاهرة ورفضت الاتفاقية التي وقعتها منظمة التحرير باعتبارها (اتفاقية مهادنة) . وستنسحب سياسة الهروب إلى اليسار هذه على موقف قيادة البعث من حرب تشرين ١٩٧٣ . فبعد ثلاثة أيام من القتال تدخل العراق بإرسال ٥٠٠ دبابة إلى الجبهة السورية بعد أن بلغت الحرب مراحلها النهائية تقريباً . واستخدم البعثيون رفضهم للقرار ٣٣٨ ذريعة لسحب قواتهم حال انتهاء القتال .

وقد كرس التقرير القطري الثامن **الاتجاه القطري** في سياسة البعث . . فمن مجموع صفحاته الـ٢٣٧ خصصت ١٥ صفحة فقط للقضايا القومية (فلسطين والخليج والعلاقات العربية) ، وكرس الباقي للقضايا الداخلية ، وبالتحديد التنمية وتثبيت السلطة . ومنذ الصفحة الأولى أشارت كلمة الافتتاح «أن مؤتمرنا يجب أن يتجنب الصيغ

العامة التي لا تشكل دليل عمل ملموس» . ورغم أن التقرير يحذر من محاولات تغليب القومي على القطري أو القطري على القومي ، إلا أنه ينتهي إلى أن انجاز المهمات الوطنية سيخلق قاعدة صلبة للنضال القومي .

ومن هنا يتطابق الانفصال عن الشعارات القومية في الممارسة والتطبيق وترتفع الذات القطرية العراقية إلى مستوى عال من النرسيسية في الاعلام اليومي من خلال شعارات «**العراقي يتقدم ، العراقي لا يتراجع ، العراق في طليعة العالم الثالث ، فروسية العراقي . . . إلخ**) .

وقد دخلت القيادة القومية ، وميشيل عفلق بالذات ، على خط تمجيد وتضخيم الثورة في العراق :«بات مصير الحزب كله ومستقبله يرتبط بهذه التجربة لأنها باتت تجسد فكر البعث وتصوره الأساسي في عمق وأصالة اتجاهه» . . وبذلك أصبح الكل «القيادة القومية» تابعاً للجزء «التجربة العراقية» والنظرية تابعة لممارسة تثبيت السلطة في العراق ، واتبع «الأستاذ» خطى تلاميذه .

. . هذه التغيرات السريعة انعكست على قمة السلطة في تناقض بين القرار والقرار والخطاب والخطاب ، كما انعكست بشكل اضطراب مستمر على قيادة السلطة : فقد اختفى تقريباً القادة الذين قاموا بالثورة ولم يبق من أعضاء مجلس قيادة الثورة الأول غير البكر وحده (صدام حسين لم يكن عضواً في المجلس الأول) . وخلال المؤتمر الثامن أضيف ثمانية أعضاء جدد لمجلس قيادة الثورة الذي حددت مهامه بـ«التشريع وتعيين الحكومة وإقالتها» وحذف ثلاثة من المجلس السابق ، علماً ان المجلس السابق يختلف كلياً عن الذي سبقه بعد خروج أو موت عبد الرزاق النايف وعبد الرحمن الداوود وحردان التكريتي وحمادي شهاب . وبالتعديل الجديد استكملت عملية إزاحة العسكر من هذا المجلس ، وتغلب وزن التكنوقراط المدنيين الحزبيين بإضافة ثمانية أعضاء جدد هم نعيم حداد ، تايه عبد الكريم ، محمد محجوب ، عدنان الحمداني ، غانم عبد الجليل ، محمود الياسين ، طاهر العاني . وحذف من المجلس مرتضى الحديثي وسعدون غيدان ، بينما قتل حمادي شهاب في مؤامرة ناظم كزار . وقد ازداد الدمج بين الحزب والدولة بتوزير معظم أعضاء القيادة القطرية وتحول معظمهم إلى أعضاء في مجلس قيادة الثورة . كما تم تعيين معظم الكوادر البعثية في الجيش أو الجهاز الإداري أو المنظمات الشعبية .

على المستوى العقائدي جرى تشدد أكثر في الدور القيادي لحزب البعث . . ففي باب قيادة الحزب للثورة وسلطتها السياسية نص التقرير على «أن قيادة الحزب للدولة والمجتمع مهمة تحتل أولوية خاصة ولا يجوز التهاون فيها مطلقاً . .فهي ضرورة مركزية من ضرورات بقاء الثورة وصيانتها وتطويرها ، وهي ليست ضرورة حزبية فحسب ، وإنما ضرورة وطنية وقومية أيضاً» .

ومع أن صيغة ميثاق الجبهة الوطنية تنص على أن «الجبهة تجسد القيادة المشتركة لنضال الشعب العراقي» ، إلا أن البعث أخذ يثقف بصيغة «الحزب القائد» . وأصدر مجلس قيادة الثورة عام ١٩٧٤ قراراً يعتبر تقرير المؤتمر الثامن «قانوناً للدولة والمجتمع» . . وبهذا تطابقت لأول مرة رسمياً إرادة الدولة وإرادة الحزب بعد أن كانت هذه العملية تحصيل حاصل .

عفلق ـ صدام
غائية التاريخ وأولوية الارادة

ومع صعود صدام وتفرده داخل القيادة عادت كل رسائل عفلق ومقابلاته إلى البدايات الأولى ، إلى فكرة أن التاريخ مدفوع بقوة غائية للتهيئة لصعود قائد ضرورة ميزه الله دون سواه بصفة تجسيد رسالة الأمة من جديد بعد سبات طويل . . . ولكن فكرة القائد الضرورة ليست ابتكار الساعة ، إنما هي موجودة في الأوليات الدينية والقومية التي تكونت منها أطروحات عفلق في (عصر البطولة ، البعث والانقلاب ، في ذكرى الرسول العربي) . . فمن الأقدار السيئة للأمة القائدة ذات الرسالة الخالدة أن تعيش مرحلة تمزق وانحطاط تبعدها عن وحدتها الروحية ورسالتها الأخلاقية للعالم . وتستمد هذه الفكرة جذورها من السلفية الدينية التي تثبت التاريخ في حدود عصره الذهبي (عصر الرسالة) ، وتقيس الأزمنة التالية بمقاييس ذلك الماضي لا بمقاييس حاضره . وبذلك تتحول كل الأمنة إلى فترات انحطاط وتدهور لمجرد انفصالها عن ذلك الزمان الذي لم يكن أبداً .

ويعيد عفلق إخراج ذلك الماضي من شكله الديني إلى شكل قومي يقوم على استخدام الايديولوجيا الفوقية كقوة تفكيك وتوليف للتاريخ ، وتحويله من حياة موضوعية إلى تمثلات وصور ونماذج مثالية يؤلف مجموعها نوعاً من (الكيتش) السياسي يريد افتداء الحاضر الحقير المليء بالشكوك والصراعات والضعف بعالم آخر هو الماضي وقد رفع من شأنه باعتباره عالم الاكتمال والوحدة ووفرة المعاني ، وفرض هذا الماضي على الحاضر عبر حركة دائرية مغلقة على الذات والعصر باسم (الخصوصية القومية) .

وتتجلى النزعة الإرادوية في فكر عفلق بالانقلاب على الزمن من خارجه : «الحركة الانقلابية بتعريفها العام تعني عدم ترك الزمن يسيطر على مقدرات الأمور ، فالانقلاب معناه أن الأمة بلغت حداً من السوء أصبح تركها للظروف والتطور أمراً يعرضها للهلاك ، وأنه لا بد من ظهور الحركة التي تقوم بتبديل الأوضاع قبل أن يفوت الوقت» .

وإذا كانت الإرادة التي تنفذ هذا الانقلاب هي إلهية عبر نبي في الفكر الديني ، فإنها عند عفلق تحال إلى القائد التاريخي الضرورة : «في الفترات الحرجة ومن خلال المعاناة

ودروس التجارب الأليمة يصعد من ضمير الأمة ما يشبه النداء يشير إلى الحاجات المفتقدة يستجيب لها الأفراد المؤهلون من أبنائها فتأخذ حياتهم مساراً واضحاً» . وتفترض هذه النظرية أن علاقة هذا القائد بمجتمعه هي علاقة انقطاع أكثر مما هي علاقة تفاعل . وان ظهوره في اللحظة العسيرة هو نوع من الاصطفاء القدري يشبه الاصطفاء الإلهي للنبي الآتي من الصحراء لاصلاح المدن الفاسدة . وقد جسد الكاتب المصري أمير اسكندر هذه الرؤيا الصوفية عند تصويره للحظة ولادة صدام في الفصل المعنون (نجم يشرق فوق بيوت الطين) . . فالعالم قبل ولادة النجم يشبه صحراء «تعاني من هجير الجفاف الفكري والإبداعي . . . في عزلة صوف تنتظر المعجزة» وتفترض هذه الصورة أن الجماهير قبل ولادة هذا القائد الوعد سلبية تماماً لا تفعل شيئاً غير انتظار المعجزة «وقد ولد صدام في تلك اللحظة العسيرة وآلامها» .

وتعمل النظرية البعثية على تأصيل استبداد القائد الوعد بإحالته إلى التاريخ ، وبالتحديد إلى الاتجاه الإسلامي الجبري الذي يحصر القدرة والمعرفة عند الله وحده باعتباره المالك الذي يحكم أفعال البشر . والشر يكمن في عدم تقدير أفعال الآلهة . ويصطفي الله من ينوب عنه حاكماً وإماماً . ويمثل هذا الحاكم العقل الذي يسيطر ويوجه ، بينما يمثل الرعايا الرغبات غير العاقلة . ولا يمكن السير إلا باخضاع رغبات الرعايا لعقل الحاكم . ولذلك يستشهد صدام حين يسأل عن مثاله بين القادة بـ«أجدادنا العظام علي وعمر وخالد بن الوليد» . وفي شجرة العائلة المعلقة في متحف الحزب يأتي تسلسل صدام السادس والأربعين بعد علي بن أبي طالب وأولاده الحسن والحسين . وبينهم الملوك والأمراء . ويراد بهذا الانتساب الإيحاء بأن استبداد القائد الرمز هو امتداد للخليفة الراشد الذي ينوب عن الله في الأرض .

وتحيل الإرادوية البعثية للقائد القدرة والمسؤولية في خلق ، أو إعادة خلق ، مجتمعه ، وليس مجرد الاستجابة لعوامل تغير قد نضجت أصلاً . وتبدأ عملية التغيير روحية قبل أن تصير مادية . وبحسب أوليات عفلق تبدأ بـ«الانقلاب على النفس» الذي يأخذ شكل مكابدة أخلاقية يخلق من خلالها القائد نفسه المبرأة من هموم مجتمعه ، ثم يشحذ إرادته لتبدأ المرحلة الثانية «الانقلاب على المجتمع» . . وبذلك لا يعود التاريخ سياقاً بذاته ، إنما امتداد لسيرة القائد الذي «يطبع مرحلة تاريخية ويطبع الشعب بطابعه» . ويأخذ القائد في هذه العلاقة موقع الطبيب والمحرك لهذه الروح . وقد عبر صدام حسين في حديثه للباحثة الأميركية هيملس عن هذا الفهم : «يستطيع القائد أن يصوغ شعبه كيفما يريد ، يستطيع أن يجعله سلبياً أو ايجابياً» . ولكي يستطيع القائد أن يفعل ذلك ، ينبغي أن تكون الجماهير موحدة أولاً ، ومهيأة سلبياً لهذا التكيف . . . وقد تغيرت نظرة البعث العراقي للجماهير بحسب الرافعة الطبقية التي اعتمدها أو الجمهورالذي خاطبه . ففي المؤتمر

القطري الثامن «مرحلة التنمية والبناء الاشتراكي» اعتمد البعث على التقسيمات الاجتماعية الماركسية للجمهور «الإقطاع ، شبه الإقطاع ، البرجوازية الريفية ، البرجوازية الكبيرة والبرجوازية البيروقراطية والفلاحين المعدمين والعمال والبرجوازية الصغيرة» . . . إلخ .

ولكن مع تبلور فكرة الحزب الواحد وحزب كل العراقيين عاد إلى المنطلقات الأولى بتغليب الوحدة الروحية على الوحدة الاجتماعية . وقد ظهر هذا الفهم في التقرير القطري التاسع : «انا ننطلق من هذه المفاهيم من معرفة دقيقة بأن العراقيين أصبحوا متجانسين اجتماعياً ونفسياً ومتقاربين إلى حد كبير» . . وهنا تقوم النظرة الإرادوية بنفي أي شكل من الصراع أو التفاوت الاجتماعي أو القومي أو الديني أو السياسي ، وتصهر الجميع في بوتقة «الوحدة الروحية» . ويستتبع هذا التوافق القاطع بين الناس توافق أهم بينهم وبين الحكومة تحت قائد رمز واحد موحد . . وتدخل بعض عناصر الرومانسية الثورية في تعظيم قدرات الشعب بإعطائه بعضاً من صفات الطبيعة العاتية «بحر الجماهير ، صوت الشعب الهادر ، صخرة الوحدة الشعبية . . .» . ويجري تعظيم الجماهير كمجموع مع سحق المواطن الفرد . وهذا التعظيم مرهون بوحدتها خلف القائد الرمز . وينظر لهذه الجموع كموضوع خالص جدير بالاهتمام ، وروح واحدة محكومة بالانفعالات . . ولذلك يفضل علم النفس الجماهيري ، على التاريخ والاقتصاد ، منهجاً في التعامل معها . وبتناوب الأدلجة الفوقية والخوف يمكن للقائد فرض إرادته وإعادة خلق «إنسان الثورة الجديد» على صورته أو على الصورة التي يريدها .

وقد اعتبر البعث وصدام بالذات التسليم بشروط الواقع عامل ضعف في هيبة الحزب . وكلمة «الاقتدار» هي الأكثر تردداً في أحاديثه . وقد بحث الكاتب عن المعنى الحرفي لهذه الكلمة في عدد من القواميس فوجدها تتراوح بين «القوة على الشيء والتمكن منه ، التمكن من فعل الشيء أو تركه ، الطاقة التي تقاس بالعمل ، اليسار والغنى» . و«القدرة» عموماً صفة فردية تنتمي إلى شخص محدد على عكس السلطة التي تنتمي إلى الجماعة . . وهناك بين القدرة والعنف تداخل . ميزة الثاني هي طابعه الأدواتي الذي يهدف لمضاعفة القدرة . ولا تتجلى القدرة إلا بالعلاقة مع الأشياء الأخرى أو الأشخاص الآخرين . لكنها من الناحية الجوهرية مستقلة عنهم . . . وتبدو كلمة «الاقتدار» في خطب صدام شديدة الالتباس . في واحدة من خطبه يميزها : «لو استبدلنا القوة بالاقتدار لأصبحت العلاقة حميمة بالقانون» ولكنها توصل في النهاية إلى فعل القوة المحسوب الهادف إلى التأثير على الواقع .

وفي مقابل «الاقتدار» يستخدم صدام كلمة «حالة» للتدليل على واقع معين قيد

التعامل . . ولكن بالنسبة للعقل الإرادوي ليس هناك واقع معطى ونهائي ومستقل عن الإرادة ، إنما يوجد من خلال الحدس ، وإن وجد فهو واقع بلا صلابة أو وجود مستقل ، إنما هو سلبي مهيأ لاستقبال القرار ليتغير إلى «حالة» أخرى كما تشاء إرادة القائد . وبذلك يقاس الاقتدار كمعادل عكسي لمواجهة ضغط الواقع .

وباستمرار يحذر صدام حسين قياداته من أن «تطوقهم الأحداث فيجبرون على القيام بشيء لم يقرروه بأنفسهم ، إنما أجبرتهم عليه ظروف أو قوى خارجهم» . ولذلك يستخدم كلمة «المبادأة» التي يفسرها بصدور القرار قبل أن يفرض الواقع الحاجة إليه . وتتم صياغة هذا القرار بالطريقة التي سماها هتلر «تفريخ الأفكار» ، أي داخل رأس عال مفصول عن الجسد المنفذ برقبة . وهناك تقسيم قاطع بين العقل الذي يفكر والأعضاءً التي تنفذ : «تختمر الفكرة في الرأس ثم تنتقل إلى التصرف» . . هكذا تبدو العملية لصدام حسين . وبموجب هذا المسار النازل باتجاه واحد ، فإن القرار ينزل من عقل يفكر لأجساد هيأتها العادة للتنفيذ . وقد أخذ التنفيذ في العقل الإرادوي التجريبي الحصة الحاسمة في المسار بين العقل الذي يفكر والجسد الذي ينفذ . فالقرار يصبح قراراً قبل أن تتضح صورة التنفيذ كعملية مستقلة لأن الواقع يصنع في عقل يستطيع تحويل أكثر الهزائم مأسوية إلى نصر يحتفل به بقرار واحد . وما بعد القرار وهو في الرأس يصبح التنفيذ وليس جدية المساجلة مقياساً لأمانة الآخرين . وقد كانت في قاعة الاجتماعات القيادية لافتة موجودة منذ عهد البكر تحمل الآية القرآنية «وشاورهم في الأمر» . وعند تسلم صدام للموقع الأول طلب إكمالها بإضافة «فإذا عزمت فتوكل على الله» . وكان الشق الثاني للتأكيد على العزم في التنفيذ حيث ينبغي للإرادة أن تأخذ مداها في الواقع .

وتأخذ المشاورة عادة شكلاً يتركز على تفاصيل التنفيذ . وقد روى لي أحد الذين حضروا اجتماعات صدام أنه يأتي إلى الاجتماع والفكرة جاهزة في ذهنه . ويبدأ بطرح أسئلة على الحاضرين قبل أن يطرح فكرته . وعادة تتركز الأسئلة والحوار على تفاصيل التنفيذ . وعندما يطرح فكرته فلن يتحمل آنذاك أية أسئلة اعتراضية . بالمشاورة إذن يستخدم الآخرين كسبورة لايضاح أفكاره المطروحة للتنفيذ . وقد سألت الباحثة الأميركية هيملس صدام :

– هل هناك حالات اتخذتم فيها قرارات بواسطة التصويت في مجلس قيادة الثورة؟

– السيد الرئيس : لا أتذكر . . والقرارات التي اتخذت بالتصويت غالباً ما أخذت طابع الأخوة المزاحية .

وعادة تنزل القرارات إلى أجهزة الدولة لإجراء اجتماعات لمناقشة أساليب التنفيذ وتحت شعار ثابت «تنفيذاً لتوجيهات القائد» . وطوال عام ١٩٨٩ كان صدام مشغولاً

بعملية «ترشيق الدولة» التي تجسدت بالملموس بالاستغناء عن عدد من المؤسسات الوسطية والكادر الفائض وتحويل العديد من مؤسسات قطاع الدولة إلى القطاع الخاص في فترة ما بعد الحرب وتزايد الديون ، ولكن الجانب الذي شغل صدام هو تقريب الأطراف من الرأس وتقليص المسافة بين القرار والتنفيذ بحيث تبدو عملية التنفيذ منظورة من العقل القيادي . ولذلك تقلصت صلاحيات الوزارات وأصبحت أمور الدولة الأساسية تقرر في مكاتب الرئيس الخمسة .

وكلما ازداد ضغط الواقع المعاكس تحول إلى عدو أو مؤامرة معادية وخارجية . وبدلاً من تفهم الواقع والتجاوب معه ، تتحول العلاقة إلى حرب إرادات . ويتجلى ذلك في المتتالية الدامية بين القمع الداخلي والحرب الخارجية . الحربان تبدآن بإنكار الطرف الآخر أو إنكار مشروعيته .

داخلياً لا يستطيع الحزب الواحد ، وقد تحول إلى إرادة فرد واحد ، أن يقبل وجود قوة أخرى . وإذا وجدت فعليها أن تستمد مشروعية وجودها مما يسمى «الإيمان بخط الثورة» وهو خط شديد التعرج باعتباره تجسيداً لإرادة فرد يقود الثورة .

وتتبع القيادة البعثية سلسلة ضغوط متناوبة لتجريد القوة الأخرى من مقاومتها وفرض الإرادة المركزية عليها . يبدأ القمع فردياً ، فإذا استعصت تلك القوة على الرضوخ ستحاول إلغائها مع المحيط المساند الذي فرضه الواقع الموضوعي باتباع أسلوبين ثابتين : التهجير إلى الخارج أو الإبادة الشاملة . . وهنا تصبح الإرادة فعلاً وتبريراً عقائدياً للفعل . فالقمع الجسدي الذي بدأ ممهداً للعقيدة ، سيحتاج العقيدة لاحقاً لتبريره . ويتلازم الإفناء الجسدي مع انكار عقائدي . فالتعاميم الثابتة ، بحسب كادر اعلامي بعثي سابق «توصي التابع الإعلامي والديبلوماسي في فقرتها الأولى بإنكار كامل لأي وجود لأية قوى أو عناصر معارضة» . وإذا تطلب الأمر ستنكر وطنية هذه القوى وتعتبرها امتداداً لإرادة خارجية دخيلة . فظهور حركة شيعية معارضة لطائفية النظام سيفسر باعتباره امتداداً لمؤامرة ايرانية ، من الشاه أو من الخميني على السواء . . . وستعامل الحركة الكردية المعارضة لشوفينية المركز باعتبارها «نزعة عمالة متأصلة عند البارزاني وعائلته» . والنزعة النقدية عند «الحلفاء» الشيوعيين عام ١٩٧٧ ستفسر باعتبارها استشرافاً للتمدد السوفياتي الذي بدأ بغزو أفغانستان . بل إن ظهور معارضة داخل البعث لفردانية القائد داخل الحزب ستفسر كمؤامرة سورية على عراق البعث .

وتترافق موجات القمع الجسدي مع ضخ ايديولوجي على شكل أوراق توجيه عقائدية لتقرأ في الاجتماعات الحزبية وفي أجهزة الاعلام .

ولن يسأل الكادر الحزبي وهو يتلقى هذه التوجيهات أن يطرح أبسط الأسئلة وهي على طرف لسانه :

كيف يمكن أن يكون الشيوعيون بهذا الشكل وهم ما يزالون شركاءِ في الجبهة؟

وكيف يوصف البارازاني وأولاده بالعمالة ما دام تاريخ الحرب معهم هو أيضاً تاريخ «حوار أخوي» .

وكيف يوصف الشيعة بتغليب الولاء الطائفي على الوطني وهم يؤلفون ٦٠٪ من قاعدة الجيش الذي يقاتل ايران .

وكيف أصبح رفاق الصف الأول عملاء ومتآمرين بين ليلة وضحاها؟ .

لا ينبغي للعضو البعثي أن يطرح أسئلة كهذه لأن نظام الحزب الداخلي يضع سقفاً للمناقشة لا يتعدى حدود القضايا التي على مستوى هيئته ، أي أنه سيناقش التفاصيل وهي قيد التنفيذ وحتى لو انتقلت التوجيهات من النقيض إلى النقيض ، فإنها ليست مطروحة للمقارنة . . ففي عالم ينظر إليه كوحدات مفككة ومطروحة للانتقاء وإعادة التركيب ينبغي النظر لكل قضية على انفراد وبمعزل عما سبقها وما سيليها .

وتهبط التوجيهات العقائدية على جنود ينبغي أن يسمعوا ، وليس كحزبيين ينبغي أن يعلموا . ولذلك ، فإن لغتها جازمة باتة لا تسمح بأي خرق لسياقها ولا لظلال وسطية . . وهي لغة مقلوبة تقوم على الافتراض المسبق لما ينبغي إثباته . وتقدم النهايات باعتبارها مسلمات ثابتة . ولا تستمد مصداقيتها من قناعة المتلقي ، إنما من اتحادها المسبق مع سلطة قائلها . ولذلك تسند نفسها بمقولات القائد باعتبارها مقياس الخطأ والصواب ومرجعيتهما .

وكلما اغتربت هذه اللغة عن الواقع والمتلقين ، يدخل القمع اسمنتاً يملأ مساحة الشك الفارغة . . وهنا لا تكتفي السلطة بالعقاب على الأفعال ، إنما قبل ذلك على أي شكل من المعرفة يخالف «معرفتها» . فمجرد قراءة مطبوع ممنوع أو سماع إذاعة ممنوعة سيعامل بموجب قراري مجلس قيادة الثورة ٨٤٠ و٦٩٠ معاملة الشروع بالتآمر ، أي بالإعدام . فالمعرفة هنا قابلة لأن تتحول إلى ممارسة حالما تدخل صلب علاقات الفرد بالجماعة .

الهوامش

القسم الأول

منابع الوعي القومي

(١) كان عدد سكان أوروبا حين عرفت الطباعة يناهز ١٠٠ مليون نسمه . انظر : فيفر ومارتن ، مجيء الكتاب ، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩. Febvre & Martin, The Coming of the Book .

(٢) من الأمور ذات الدلالة أن كتاب «رحلات ماركو بولو» بقي مجهولاً إلى أن جرت طباعته أول مرة بالمطبعة في عام ١٥٥٩ .«رحلات ماركو بولو» ، ص١٣.

(٣) استشهد به ايزنشتاين في كتابه : «بعض الحدوس» : Some Conjectures, P. 56 .

(٤) فيفر ومارتن ، مجيء الكتاب ، ص ١٢٢ .(غير أن النص الأصلي يتحدث ببساطة عن «اجتياز الحدود» لا أكثر L'Apparition, p. 184 .

(٥) المرجع السابق نفسه ، ص ١٨٧ .النص الأصلي يتحدّث عن رأسماليين «أقوياء» Puissants وليس «أثرياء» : L'Apparition, p. 281 .

(٦) «ومن هنا فإن إدخال الطباعة ، من هذه الناحية ، كان مرحلة على الطريق المفضي إلى مجتمعنا الراهن ، مجتمع الاستهلاك الجماعي والتوحيد القياسي» ـ المرجع نفسه ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .ولعل الترجمة الأفضل لهذا النص هي : حضارة جماعية موحدة قياسياً : L'Apparition, p. 394. .

(٧) المرجع نفسه ، ص ١٩٥.

(٨) المرجع نفسه ، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٥.

(١٠) وابتداء من ذلك ، كان الوضع على مبعدة خطوة من فرنسا القرن السابع عشر حيث استطاع كورنيي وموليير ولافونتين بيع مخطوطات التراجيديات والكوميديات إلى الناشرين مباشرة ، وقد اشتراها هؤلاء بوصفها استثمارات رائعة في ضوء سمعة مؤلفيها وذيوع صيتهم في سوق الكتاب . المرجع السابق نفسه ، ص ١٦١.

(١١) المرجع نفسه ، ص ٣١٠ ـ ٣١٥.

(١٢) سيتون ـ واتسون ، الأمم والدول ، ص ٢٨ ـ ٢٩ Seton - Watson: Nations & States .بلوخ ، المجتمع الاقطاعي ، المجلد الأول ، ص٧٥.

(١٣) ينبغي الافتراض أن التوحيد الإداري اللغوي باللغة المحلية تحقق على الفور أو تحقق بالكامل . وليس من المرجح أن الجويين (Guyenne)المحكومة من لندن قد أديرت أساساً باللغة الانجليزية المبكرة .

(١٤) بلوخ ، المجتمع الاقطاعي ، المجلد الأول ، ص٩٨.

(١٥) سيتون ـ واتسون ، ص٤٨.

(١٦) المرجع نفسه ، ص ٨٣.

(١٧) ثمة توكيد موائم لهذه النقطة يقدمه لنا فرانسوا الأول ، الذي حظر ، كما رأينا ، طباعة سائر الكتب في العام ١٥٣٥ ، ثم جعل اللغة الفرنسية لغة بلاطه بعد أربعة أعوام من ذلك !

(١٨) ليست تلك بأول «مصادفة» عرضية من نوعها . إذا يلاحظ فيفر ومارتن أن هناك برجوازية ملحوظة في أوروبا منذ أواخر القرن الثالث عشر ، مع ذلك فإن الورق لم يدخل الاستعمال العام إلا في نهاية القرن

الرابع عشر . إن السطح الأملس المستوي للورق أتاح تكثير النصوص على نطاق واسع ، كما أتاح تكثير طباعة الصور ـ ولم يحصل ذلك إلا بعد ٧٥ عامًا من شيوع استعمال الورق . لكن الورق ليس اختراعاً أوروبياً . فلقد جاءنا من تاريخ آخر ـ الصين ـ عبر العالم الاسلامي . انظر : مجيء الكتاب The Coming of the Book ص ٢٢ و٣٠ و٤٥.

(١٩) ما زلنا نفتقر إلى شركات عملاقة متعددة الجنسية في عالم النشر .

(٢٠) من أجل بحث مفيد لهذه النقطة ، انظر الفصل الخامس من Five Hundred Years of Printing S.H. Steinberg .

س . شتاينبرج : خمسمائة عام على الطباعة . إن العلامة Ough تلفظ بصورة مختلفة في الكلمات التالية : al-Though ، Bough ، Rough ، Cough ، Hiccough ، وهذا يبين التنوع في اللهجات الفردية التي انبثقت منها الانكليزية النظامية الحالية وما فيها من تهجئة ، ومن خاصية الرسم بالرمز والصورة (لا الصوت) للمنتوج النهائي .

(٢١) قلت «ما من شيء خدم . . . أكثر من الرأسمالية» بناء على مشورة . إن كلاً من شتاينبرج وايزنشتاين يقتربان من تأليه شكل «الطباعة» بما هي طباعة باعتبارها الذات العبقرية للتاريخ المعاصر . أما فيفر ومارتن فلا ينسيان أن وراء الطباعة ثمة طبّاعين وشركات نشر . ومن الجدير بالتذكر في هذا الإطار أنه على الرغم من اختراع الطباعة في الصين أولاً ، قبل ٥٠٠ عام من ظهورها في أوروبا على الأرجح ، فإنها لم تترك أثراً يُذكر في الصين ، ناهيك عن أثر ثوري ـ ومرد ذلك بالتحديد غياب الرأسمالية هناك .

(٢٢) **مجيء الكتاب** ، ص ٣١٩ .راجع أيضاً : L'Apparition ، ص٤٧٧.

(٢٣) هانز كوهن : **عصر القومية** ، ص ١٠٨ .Hans - Kohn, The Age of Nationalism . لعل من الإنصاف أن نذكر أن كمال أتاتورك كان يأمل بذلك أن يضع النزعة القومية التركية إلى جوار الحضارة الرومانية الحديثة لأوروبا الغربية .

(٢٤) انظر : سيتون ـ وتسون ، **الأمم والدول** ، ص ٣١٧.

القسم الثاني

النزعة القومية أواخر القرن العشرين

(١) كانت الحروب التي شنتها الدول العظمى على نطاق كبير ، واستخدمت فيها كل شيء عدا أسلحتها النووية (والكيماوية/ البيولوجية) ، أقل نجاحاً مما جرى تصوره بناءً على تاريخ ما قبل الحرب العالمية الثانية ، كما حصل في كوريا وفيتنام .

(٢) يقدم كتاب ليون ديون **«لغز كويبك المحيّر»** الصادر عن (ديدالوس ، الجزء ١١٧/ ٤ ، خريف ١٩٨٨ ، الصفحات ٢٨٣ - ٣١٨ في الطبعة الانكليزية) مثالاً جيداً ، إذ جاء فيه : «لا تظهر هذه الأجيال الرغبة نفسها في الوقوف احتراماً للغة الفرنسية ، كما فعل الآباء ، لأنها تشعر بحماية . . . ميثاق اللغة الفرنسية . . . وجزئياً لأن الناطقين باللغة الانكليزية وغيرها من اللغات في كندا أخذوا يتقبلون الفرنسية بشكل أفضل» (ص١٠) .

Léon Dion, *"The mystery of Quebec"*, (Daedalus, vol. 117/4, Fall 1988, p. 75).

(٣) آر . ايف . هارني ، (**«كم هو عظيم ارثنا» - الهجرة وبقاء الأمة الكندية**) ديدالوس . الجزء ١١٧/ ٤ ، خريف ١٩٨٨ ، ص٧٥.

R.F. Harney, *"Sogreat a heritage of ours"*. Immigration and the survival of the Canadian polity" - Daedalus, vol. 117/4, Fall 1988, p. 75.

(٤) جيرار بيليتيه ، «**كويبك : مختلفة ولكنها متماشية مع شمال أميركا**» - ديدالوس ، الجزء ١١٧/ ٤ ، خريف ١٩٨٨ ، ص ٢٧١ ؛

وآر . ايف . هارني ، «كم هو عظيم ارثنا» ، ص٦٢.

Gérard Pelletier, *"Quebec :different but in step with North America"* - Deadalus, vol. 117/4, Fall 1988, p. 271; R.F. *Harney, Sogreat a heritage as ours"*, p. 62.

(٥) نجم عن النزعة القومية الكويبكية في السبعينات نزوح واسع للأعمال من مونتريال (التي ما زالت حتى الآن أكبر المدن الكندية ومركزاً للأعمال في كندا) إلى تورنتو . . «المدينة تتصارع مع قدر متواضع منظور لها في أن تصبح مركزاً إقليمياً لكويبك وشرق كندا» . حتى إن كان الأمر بهذا الحد ، فإن الأثر الصغير جداً للغات الأقليات على مونتريال مقارنة بالمدن الأخرى ، لم يخفف كما يبدو من النضالات الدائرة حول اللغة . وبينما لم يعد البيض البروتستانت في تورنتو وفانكوفر يشكلون غالبية السكان فيهما ، فإن الكنديين الفرنسيين يشكلون ٦٦٪ من سكان مونتريال .

(آلان . ايف . آرتيبايز ، «**كندا أمة مدينية**» (دايدالوس - الجزء ١١٧/ ٤ ، خريف ١٩٨٨ ، صفحات ٢٣٧ - ٢٦٤) .

C.f Alan F.J. Artibise, "*Canada as an urban nation*" (Daedalus, vol. 117/4, Fall 1988, pp. 237- 264)

(٦) مارتن . إي . مارتي ، «الأصولية كظاهرة اجتماعية» ، (**نشرة الاكاديمية الأميركية للفنون والعلوم** ٢٤/ ٢ ، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٨ ، الصفحات ١٥ - ٢٩.

Martin E. Marty, Fundamentalism as a social phenomena, (Bulletin, the American Academy of Arts and sciences, 24/2 November 1988, pp. 15- 29

(٧) المصدر نفسه ، ص٢٠ - ٢١.

(٨) ومن غير الواضح المدى الذي قامت به الارثوذكسية الدينية اليهودية في إطفاء أو التخلي عن معارضتها للصهيونية ، وهي التي عارضت ، بالطبع ، إقامة دولة لكل اليهود في اسرائيل قبل أن يعود المسيح . وفي كل الأحوال ، ينبغي أن لا يشهر المستوطنون اليهود في الأراضي المحتلة ، بإعلاتهم وسائل الممارسة الدينية على الاشهاد ، باعتبارهم منتمين إلى الجناح الآخر ، الذي ربما كان نامياً ، من الأصولية اليهودية الساعية لإعادة فرض الطقوس الدينية الكاملة على مجتمع علماني .

(٩) لم تشكل أبداً الأحزاب البلجيكية الثلاثة الرئيسية بفروعها الفلمنكية في السنوات ١٩٥٨ - ١٩٧٤ أكثر من ٢ , ٨١٪ من أصوات الفلاندر (الفلمنكيين) . انظر : أ زولبرغ في طبعة إيم . اسمان ، الصراع الاثني في العالم الغربي (ايتاكا ١٩٧٧) ، ص١٨٨.

A. Zolberg in M. Esman (ed.), *Ethnic Comflict in the Western World* (Ithaca 1977), p. 118.

(١٠) جون . هـ . كاوتسكي ، «محاولة في سياسات التنمية» ، في طبعة جون . هـ . كاوتسكي «**التغير السياسي في البلدان غير المتطورة ؛ القومية والشيوعية**» (نيويورك - لندن ١٩٦٢) ص٣٥.

John H. Kautsky "*An essay in the politics of development*" in John H. Kautsky (ed.) "*Political change in under-developped* countries; Nationalism and Communism (New York- London 1926), p. 35.

(١١) من بين الحالات النادرة سياسة فرض الانتماء الروماني في عهد تشاوشيسكو في رومانيا . وهذه السياسة تنأى عن الترتيبات المفصلة للاستقلال الذاتي التي شرعت عندما استلم الشيوعيون السلطة بعد الحرب العالمية الثانية .

(١٢) ذكر لي هذه النقطة الاستاذ بوغدان دينيتش من جامعة مدينة نيويورك ، ورغم أن اعمال قتل حصلت منذ ذلك الوقت ، فإن السلمية النسبية - بالمقارنة مع صراعات قومية/ إثنية أخرى في العام ١٩٨٩ - ما زالت تستحق التسجيل .

(١٣) ينبغي أن لا يفهم من هذا القول تغاضياً عن التهجير الجماعي لمجموعات سكانية كاملة بسبب قوميتهم كما حصل اثناء الحرب . فمثل هذا الأمر لا يمكن التغاضي عنه بأية حال من الأحوال إلاّ في حالة إنقاذ مثل هؤلاء السكان من الابادة .

(١٤) آرنو ماير ، «**لماذا لم تظلم السماوات؟**» «الحل الأخير في التاريخ» ، (نيويورك ١٩٨٩) ، الصفحات ٢٥٧ - ٢٦٢.

Arno Mayer, "*Why did the Heavens not Darken*?" The "Final Solution in History", (New York 1989), pp. 257 - 262.

(١٥) ديفيد هيلد ، «وداعاً للدولة - الأمة» **مجلة الماركسية اليوم** ، كانون الأول (ديسمبر ١٩٨٨) ص١٥.

David Held, "Farewell Nation State" *(Marxism Today*, December 1988), p. 15.

(١٦) يشير التركيب الطبقي للقادة النشيطين . . . [الحركة أوكسيتانيا] إلى أن سبب هذا الاستياء لا يكمن في التطور الاقتصادي الاقليمي غير السوي بقدر ما يكمن في المظالم التي تشعر بها طبقتا المهنيين وذوي الياقات البيضاء . . . على عموم فرنسا . وليام آر . بير «الطبقة الاجتماعية لنشطاء الإثنيات في فرنسا المعاصرة» في طبعة ملتن ، جَي اسمان «**الصراع الاثني في العالم الغربي**» (ايتاكا ١٩٧٧) ، ص١٥٨.

William R. Beer, *"the Social class of Ethnic Activists* in Contemporarry France in Milton J. Esman (ed.), "*Ethnic Conflict in the Western World*" (Ithaca 1977), p. 158.

(١٧) مارسيلو كليمينو ، «**نهاية أمة**» (باليرمو ١٩٧٧) ؛ جي بي مارينو ، «**قصة الانفصال الصقلي ١٩٤٣ - ١٩٤٧**» [الاثنان باللغة الايطالية] ، روما ١٩٧٩.

Marcellao Climino, "*Fine di una nazione*" (Pallermo 1977) G.C. Marino "storia del separatismo siciliano 1943 - 1947" (Rome 1979).

(١٨) Bundes ministerium fur innerdeutshce Beziehungen, "*Materialien zum Bericht zur Lage der Nation*", 3 vols. (Bonn 1971, 1972, 1974), III, pp. 107-113 esp., p 112.

(١٩) كتاب ليون ديون «**لغز كويبك المحيّر**» . ص٣٠٢ في النسخة الانكليزية . إن الصيغة الديغولية التي وصفت بها كويبك باعتبارها فرنسية ، وذلك كما جاء في بيان للوزارة الفرنسية في تموز (يوليو) ١٩٦٧ ، كانت تعني أن فرنسا لا يمكنها أن «تتخلص من اكتراثها بحاضر ومصير المستقبل لسكان انحدروا من شعبها ذاته وحافظوا بشكل مثير للإعجاب على اخلاصهم لبلدهم الأصلي أو أنهم يعتبرون كندا بلداً أجنبياً بالمفهوم نفسه بالنسبة للآخرين» (**حقائق الأخبار الكندية** ، الجزء١ ، رقم ١٥ ، ١٤ آب (اغسطس ، ١٩٦٧) ، ص١١٤.

(٢٠) أوجين فيبر ، «**من فلاحين إلى فرنسيين**» : «تحديث فرنسا الريفية ، ١٨٧٠ - ١٩١٤» (ستانفورد ١٩٧٦) .

Eugen Weber, "*Peasants into Frenchman*", The Modernization of Rural France, 1870 - 1914" (Stanford 1976).

(٢١) اعتبر ثلثا الكاتالونيين الموجودين في الخارج انفسهم أسباناً في السبعينات : م . غارسيا فيراندو ، «**الاقليمية والحكم الذاتي في اسبانيا**» (مدريد ١٩٨٢) ، لوحة ١١.

M. Garcia Ferrando, "*Regionalismo y Antonomias en Espana*" (Madrid 1982), Table 11.

(٢٢) من بين المنظرين النوادر ، الذي يبدو أنه يشاركني شكوكي حول قوة وسيطرة النزعة القومية ؛ جون بروي (John Breuilly)«النزعة القومية والدولة» . فهو ينتقد غيلنر (Gellner) واندرسون (Anderson) على السواء لافتراضهما «أن النجاح الظاهر للنزعة القومية يعني أن النزعة القومية لها جذور قوية في أفكار وسلوك الناس («تأملات في النزعة القومية») في (**الفلسفة وعلم الاجتماع** ، ١٥/ ١ ، آذار (مارس) ١٩٨٥ ، ص٧٣) .

("Reflections on Nationalism" in (*Philosophy and Social Science*, 15/1, March 1985, p. 73).

المجتمع الصناعي ومستقبل القومية عموماً

(١) كارل ماركس ، «مقدمة لمساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ، بطبعات وترجمات عديدة .

(٢) جيمس وودبيرن ، «الصيادون والقاطفون اليوم وإعادة بناء الماضي» .

"Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past"

في إي . جيلنر ، «السوفييت والانثروبولوجيا الغربية» ، لندن ، نيويورك ، ١٩٨٠.

"*Soviet and Western Antrhopology*", London and New York, 1980.

(٣) تستحوذ المسائل ، التجريبية والنظرية ، التي تواجه مبدأ العلاقة المنتظمة بين القاعدة الاجتماعية والبناء الفوقي في الماركسية ، وما تنطوي عليه من معضلة كبيرة حالما يتم التخلي عن وجهة النظر الرتيبة للتطور الاجتماعي ، تستحوذ على البعض من الاهتمام في الفكر السوفييتي . انظر على سبيل المثال : ايرولوني ، «الفلسفة المعاصرة للتاريخ» .

Soveremennia Filosofia Historii, Tallin, 1980.

(٤) جي . اف . ريفيل ، «في فرنسا» ، باريس ١٩٦٥.

(٥) نارين ، «تحطم بريطانيا» .

Nairin, "*The break-up of Britain*".

القسم الثالث

مراجع القومية العربية والإسلام

- E.Gellenr, Nations and Nationalism, Blackwell, 1992.

- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Arabic translation, V. 1, Beirut, 3 rd ed., 1983.
- A.D. Smith, Theories of Nationalism, Duckworth,1971.

- Ayatollah Muhamad Shirazi, Towards a One-Billion Muslim State,
- E. Sivan, Radical Islam, New Haven and London, 1985.
- Benedict Anderson, Imagined Community, Verso, 1985.
- Sami Zubaida, "Theories of Nationalism", in G. Littlejohn, ed., Power and State, 1978; also, Islam, the People and the State, Routledge, 1989.
- M. Watt, Islamic Political Thought. Chapter 6, "The Formation of the Religious Establishment"
- Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, Macmillan, 1988.
- E. Mortimer, Islam, Power and Faith, Faber and Faber, 1982.
- Albert Hourani, The History of Arab Peoples, London, 1990.

- Ahmad al-Khatib, the Society of Muslim Ulema in Algeria and its Reformist Role, Algeria 1985.
H.A.R Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West, V.1, Oxford, 1950.
- Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford, 1961.
- P.M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 1516 - 1922; a Political History, 1966.
- Ervend Ibrahamian, Iran Between Two Revolutions, Princeton 1982.
- A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, Cambridge, 1983.
- Nekkie Keddie, An Islamic Response to Imperialism, Berkeley, 1983.
- William L. Cleveland, The Making of an Arab Nationalist Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al. Husri, Princeton, 1971.
- Sami Zubaida, The European State in the Muslism World. Unpublished paper.
- Dieter Bellman, Bourgeois Arab Theories on the Cultural Function of Islam in Society, in : Islamic in Society, in: Islamic Studies in the GDR, Akdemie Verlag, Berlin, 1982.
- Elie Kedourie, ed., Nationalism in Asia and Africa, New York, 1970.
- E.J. Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1978, Cambridge, 1990.
- François Burgat, L'Islamisme au Maghreb, 1992.
- Faleh A. Jabar, "The Gulf war and Ideology : The Double Edged Sword of Islam", in The Gulf War and the New World Order, ed., by Haim Bresheeth and Nira Yuval-Davis, ed. 1991.

- اميل توما ، تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث ، بيروت ، ١٩٨١ .
- عبد الرحمن الكواكبي ، الأعمال الكاملة ، بيروت ، ١٩٧٥ .
- جمال الدين الأفغاني ، الكتابات السياسية ، الجزء الثاني ، بيروت ١٩٨١ .
- الياس خوري ، المسيحيون العرب ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٦ .

- خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبي ، بيروت ١٩٨١ .
- نيقولاي ايفانوف ، الفتح العثماني للأقطار العربية ١٥١٦ - ١٥٧٤ ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٧ .
- صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٢ .
- ميشال عفلق ، في سبيل البعث ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٣ .
- لوتسكي ، تاريخ الأقطار العربية الحديث ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- أفانا ياسيف ، تاريخ العربية السعودية ، موسكو ، ١٩٨٥ .
- أحمد الخطيب ، جمعية العلماء في الجزائر ودورها الاصلاحي ، الجزائر ، ١٩٨٥ .
- م . هرماسي ، الدولة والمجتمع في المغرب العربي ، بيروت ١٩٨٧ .
- الأمير عبد القادر الجزائري ، تذكير العاقل وتنبيه الغافل ، بيروت .
- ت .ب . تيشونوفا ، ساطع الحصري ، رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي ، الطبعة العربية ، موسكو ، ١٩٨٧ .
- ساطع الحصري ، آراء وأحاديث في القومية العربية ، بيروت ١٩٥٩ .
- ساطع الحصري ، أبحاث مختارة في القومية العربية ، بيروت ١٩٧٤ .
- ساطع الحصري ، ما هي القومية؟ ، بيروت ١٩٥٩ .

- ساطع الحصري ، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- نضال حزب البعث العربي الاشتراكي ، **القضايا القومية** ، دمشق ١٩٧٨ .
- حليم يازجي وآخرون ، **بحوث في الفكر القومي العربي** ، الجزء الأول ، بيروت ١٩٨٣ .
- **القومية العربية والإسلام** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٢ .
- محمد عبده ، **الأعمال الكاملة** ، الجزء الأول ، بيروت ١٩٧٩ .
- علي عبد الرازق ، **الإسلام وأصول الحكم** ، بيروت ١٩٧٢ .
- رفعت السعيد ، **حسن البنا ، مؤسس جماعة الأخوان المسلمين** ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٤ .
- مجلة «**منبر الحوار**» ، العددان ٢٣-٢٤ ، بيروت ١٩٩٢ .
- أ . ياسين ، دور حماس في الظاهرة الإسلامية في الضفة وغزة ، «**الاردن الجديد**» ، العدد ١١ ، عمان ، ١٩٨٨ .
- فايز ساره ، الحركة الإسلامية في فلسطين : وحدة الإيديولوجيا وانقسامات السياسة ، «**المستقبل العربي**» ، بيروت ١٩٩٠ .
- ربيع المأذون ، الحركة الإسلامية في فلسطين ، «**دراسات فلسطينية**» ، الرقم ١٨٧ ، ١٩٨٨ .

القسم الرابع

مواقف القوميين خلال الفترة الكولونيالية

(١) د . سامي شوكت ، المدير العام للتربية لفترة ، ووزير الشؤون الاجتماعية . سيظل مذكوراً لمحاضراته على الطلبة في أواخر الثلاثينات حول ما أسماه «مهنة الموت» وأهمية تعلم كيفية القتل والموت في سبيل «القضية القومية» . انظر : ريفا . س . سيمون : العراق بين حربين : **نشوء الايديولوجية القومية** - نيويورك ، كولومبيا ، **UR** ، ١٩٨٦ ، صص٨٧ - ٨٨.

(٢) توم ناير ، «الماركسية وجانوس الحديث» ، **نيولفت ريفيو** ، ٩٤ ، نوفمبر/ ديسمبر ١٩٧٥.

(٣) طلال أسد ، «**نهوض النزعة القومية العربية : تعليق**» - ميمو ، (بلا تاريخ ومكان النشر) .

(٤) **انترناشنال جورنال أوف ميدل ايست** ٢٠ شباط ١٩٨٨.

(٥) المرجع نفسه ، ص٦٧.

(٦) انظر كتاب زبيدة المعنون : **الإسلام ، الناس والدولة** ، (لندن ونيويورك ، روتلدج ، ١٩٨٩) الفصل ٦.

(٧) خلدون س . الحصري ، «الملك فيصل الأول والوحدة العربية ١٩٣٠ - ١٩٣٣» ، **جورنال أوف كونتمبوريري هيشوي** - ١٠/ نيسان ١٩٧٥ ، ص٣٢٥.

(٨) اقتبسه أحمد أ .ر . شكارة في كتابه : **السياسات العراقية (١٩٢١ - ١٩٤١) : التفاعل بين السياسات المحلية والسياسة الخارجية** - لندن ، لاكس لند ، ١٩٨٧ ، ص ص٩١/ ٩٢.

لبنان الطائفي وأزمة البحث عن وطن

(١) «**الحركة القومية العربية - نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها**». ناجي علوش - دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥. ص١١ و١٢.

(٢) «**اكتشاف التقدم الأوروبي - دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**». خالد زيادة - دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص٨.

(٣) «**في أصول لبنان الطائفي - خط اليمين الجماهيري**». وضاح شرارة - دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥. ص٣٣، ٣٨ و٣٩.

(٤) «**الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ - ١٩٢٠**». وجيه كوثراني - معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، ص٢٤، ٢٥، ٦٤ و١١١.

(٥) «**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**». برهان غليون - دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص٨، ٢٢، ٢٣، ٥٩ و٨٠.

(٦) «**الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية ١٦٩٧ - ١٨٦١**». مسعود ضاهر - معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨١، ص٣٣٨.

(٧) «**التبشير والاستعمار في البلاد العربية**». مصطفى خالدي وعمر فروخ - المكتبة العصرية، بيروت وصيدا، الطبعة الخامسة، ١٩٧٣، ص٢٢، ٢٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٦٦، ٦٨.

(٨) «**الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سورية ولبنان**». زين نور الدين زين - دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧، ص٧٧ - ٨٧.

(٩) «**لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني ٦٣٥ - ١٥١٦**». محمد علي مكي - دار النهار، بيروت، ١٩٧٧، ص٢٦٣، ٢٧٢.

(١٠) «**الفقيه والسلطان**». وجيه كوثراني - منشورات دار الراشد، بيروت، ١٩٧٩، ص٦٦

(١١) «**كاتب السلطان - حرفة الفقهاء والمثقفين**». خالد زيادة - رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١، ص١٢٦، ١٣٥.

(١٢) *Islam in European thought*. Albert Hourani. Cambridge University press, p. 164 -1

(١٣) *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Afaf Lutifi Al-sayyid Marsot. Cambridge University Press, p. 196 - 249.

(١٤) *The World's Religious*. Ninian Smart. Cambridge University Press, p. 466 - 483.

ظروف نشأة القومية وإشكالية العلاقة مع المجتمع

(١) د. وجيه كوثراني: **المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتأريخ**، - منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط١، ص٤١.

(٢) فالح عبد الجبار: **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي**، - منشورات دار الساقي، لندن، ط١، ص٣٠ - ٣٩.

(٣) ساطع الحصري: **ما هي القومية؟** - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص١٠٨.

(٤) الاقتباسات نقلاً عن سمير أبو حمدان، مراجعة «بحوث في الفكر القومي» لحليم اليازجي: مجلة «الفكر

العربي» العدد المزدوج ٣٩ و٤٠ ، بيروت ١٩٨٥ ، ص٣٩٩ - ٤٠١.

(٥) المصدر ذاته ، ص٤٠١.

(٦) فالح عبد الجبار ، المصدر السابق .

(٧) د . رضوان السيد : المصطلح السياسي العربي الحديث ، نظرة في أصوله وتحولاته الأولى - مجلة «منبر الحوار» العدد ١٠ ، بيروت ١٩٨٥ ، ص١٥.

(٨) زين نور الدين زين : **نشوء القومية العربية** - دار النهار ، بيروت ط٣ ، ١٩٧٩ ، ص١٤٤.

(٩) د . السيد : عصر النهضة العربية ، الأسئلة الكبيرة والاجابات الحائرة - **مجلة الفكر العربي** ، مصدر سابق ، ص٨.

(١٠) د . كوثراني : مشروع الدولة في مطالع القرن العشرين - **مجلة الفكر العربي** ، العدد ٢٢ ، بيروت ١٩٨١ ، ص١٣٩.

(١١) عبد الله العروي : مفهوم الدولة - المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب١٩٨١ ، ط١ ، ص١٣٩.

(١٢) عبد الحليم الرهيمي : **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق : الجذور الفكرية والواقع التاريخي (١٩٠٠ - ١٩٢٤)** - دار النبوغ ، بيروت ط٢ ، ص١٣٧.

(١٣) المصدر نفسه ، ص١٣٩.

(١٤) د . وميض جمال عمر نظمي : **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق** - مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط١ ، ١٩٨٤ ، ص١٠٧ وما بعدها .

(١٥) المصدر نفسه ، ص٧٥ وما بعدها ، وص٨٥ ومابعدها ، و١٣٣ وما بعدها ، وص١٥٧ وما بعدها .

(١٦) حسن العلوي :

- «**التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق**» ، - دار الزوراء ، لندن ١٩٨٨ ، ص١٠١ وما بعدها .

- «**الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ - ١٩٩٠**» - دار الزوراء ، لندن ، الطبعة الثانية الموسعة ١٩٩٠ ،ص١٥٩ وما بعدها ، ص٢٨٦ وما بعدها .

(١٧) المصدران السابقان :

- **التأثيرات** . . . : ص ٦٨ - ٧١

- **الشيعة والدولة** . . . . ص ٢٨٣.

(١٨) حنا بطاطو : **العراق ، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية** ، الكتاب الأول ، ترجمة عفيف الرزاز - مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٩٠ ، ص٥٤ - ٥٥.

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٢٢.

(٢٠)المصدر نفسه ، ص ٣٢.

(٢١)د . غسان سلامة : **المجتمع والدولة في المشرق العربي** - مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧ ، ص٢٧.

المحتويات

لقد خضعت الظاهرة القومية في العالم العربي لتحليلات عدة. ومع ذلك تظل النزعة القومية مثار تساؤل يطرح كل يوم بعداً جديداً. وها هو عالم اليوم، بعد التفكك القومي للاتحاد السوفياتي السابق وبعض بلدان اوروبا الوسطى، يزيد في إلحاح الاسئلة.

ولعل حالنا في العالم العربي اسوأ. فما من فترة من تاريخنا المعاصر تنبئ بانهيار مشاريع الوحدة العربية كهذه الفترة.

ابعد من ذلك، نشهد على النطاق العربي تشققاً داخلياً على اساس اثني وديني وطائفي، كما لو أن الروابط ما قبل الحديثة شرعت تجدد شبابها في زمن يوصف بـ «القرية الكونية الواحدة»!.

هذه المواضيع تعالجها المساهمات الكثيرة التي ضمها هذا الكتاب، وقد وضعها عدد من الباحثين الغربيين والكتاب العرب.

ISBN 1 85516 808 1

